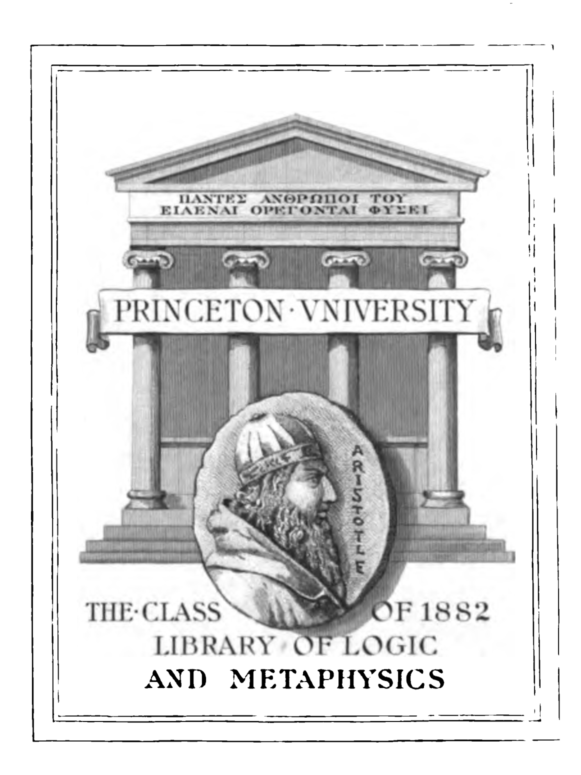



ΠΑΝΤΕΣ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΤΟΥ
ΕΙΔΕΝΑΙ ΟΡΕΓΟΝΤΑΙ ΦΥΣΕΙ
PRINCETON · VNIVERSITY
ARISTOTLE
THE·CLASS OF 1882
LIBRARY OF LOGIC
AND METAPHYSICS

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
A. REINACH-Göttingen, M. SCHELER-Berlin

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Dritter Band

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1916



Inhalt.

Zur Psychologie der Gesinnungen.

Von Alexander Pfänder.

(Zweiter Artikel.)

Die Idee der sittlichen Handlung.

Von Dietrich von Hildebrand.

Über analytische Urteile.

Eine Studie zur Phänomenologie des Begriffs.

Von Hermann Ritzel.

Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt.

Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien.

Von Hedwig Conrad-Martius.

Berichtigungen.

S. 254 Anm. l. statt April: Mai.
S. 349/50 Anm. letzte Zeile l. statt S. 11: S. 355.

Zur Psychologie der Gesinnungen

von

Alexander Pfänder (München).

(Zweiter Artikel.[1])

III. b) Die schwebenden Gesinnungen. Es gibt außer den unechten Gesinnungen noch eine eigenartige und sehr interessante Abart, die wir die schwebenden Gesinnungen nennen wollen. Ehe wir jedoch zu deren Hervorhebung und Betrachtung übergehen, werfen wir noch einen kurzen Blick auf die unechten Gesinnungen und auf das unechte seelische Leben überhaupt zurück. Hier sei zunächst noch einmal betont, daß die unechten Regungen reale seelische Tatsachen sind. Man unterscheidet häufig von dem Realen das bloß Vorgestellte, dem man keine Realität zuschreibt. Diese Unterscheidung macht man auch bei den seelischen Regungen. Die von einem Menschen bloß vorgestellten seelischen Regungen sind, insofern sie bloß vorgestellt sind, keine realen seelischen Tatsachen. Eine bloß vorgestellte Freude ist keine wirkliche Freude, eine bloß vorgestellte Liebe ist keine wirkliche Liebe. Diesen Gegensatz zwischen Wirklichkeit und bloßem Vorgestelltsein darf man indessen nicht verwechseln mit dem Gegensatz zwischen Echtheit und Unechtheit der seelischen Regungen. Die unechten Gesinnungsregungen sind nicht etwa bloß vorgestellte und deshalb unwirkliche Gesinnungen; sie sind vielmehr ebenso wirklich wie die echten Regungen, nur sind sie im Vergleich zu diesen eigenartig schemenhaft, hohl, luftig, kern- oder substanzlos. Oder vielmehr, der Unterschied zwischen echten und unechten Regungen ist ein ganz eigenartiger, und die bildlichen Ausdrücke, die wir früher gebraucht und hier wiederholt haben, um ihn zu charakterisieren, können nur im Hinblick auf die Eigenart des Unechten selbst richtig verstanden werden. Jedenfalls sollen diese Ausdrücke weder besagen, daß die unechten seelischen Regungen keine Realität besäßen, noch daß sie den echten Regungen irgendwie an Realität nachständen. Die unechten Regungen sind ebenso real wie die echten.

1) Vgl. dieses Jahrbuch, Band I (1913), S. 325.

Dennoch könnte man vielleicht in gewissem Sinne mit Recht sagen, daß die unechten seelischen Regungen bloßer Schein seien, daß also speziell die unechte Liebe eine bloß scheinbare Liebe und der unechte Haß ein bloß scheinbarer Haß wäre. Nur muß man dann eben den besonderen Sinn dieses Scheins genau beachten, also unter den scheinbaren Gesinnungen nicht etwa solche verstehen, die bloß vorgestellt sind oder die überhaupt nicht wirklich, sondern bloß scheinbar vorhanden sind. Es liegt jedoch in der Natur der unechten Gesinnungen und der unechten seelischen Regungen überhaupt, daß sie für den außenstehenden Betrachter den Schein echter Regungen annehmen können. Und nur insofern dürfte man sie scheinbare Regungen nennen, nicht aber in dem Sinne, daß sie nicht wirkliche Regungen wären.

Was nun hier von den ganz und gar unechten Regungen gilt, das gilt auch von den früher hervorgehobenen unechten Momenten an sonst echten Gesinnungsregungen. Eine aufgebauschte echte Freundlichkeit, also eine Freundlichkeit, die nur in ihrer Größe unecht ist, ist als Ganzes, d. h. mitsamt ihrer unechten Größe, eine reale seelische Regung. Auch hier aber kann man sagen, daß diese Freundlichkeit doch nur den Schein einer Größe habe, die ihr nicht wirklich zukomme. Aber diese scheinbare Größe ist hier eben etwas Wirkliches, das der echten Freundlichkeit wirklich zukommt. Sie ist nicht etwas bloß Vorgestelltes oder bloß Gedachtes. Wie in diesem Falle die unechte Größe, so sind in anderen Fällen alle die anderen, oben angeführten Momente an echten Gesinnungsregungen nicht bloß vorgestellte, sondern reale, wenn auch unechte Bestimmtheiten an den realen Gesinnungen.

Weiter sei noch besonders darauf hingewiesen, daß mit der Verschiedenheit der unechten und der echten seelischen Regungen durchaus nicht notwendig auch eine Geschiedenheit beider gegeben ist. Das seelische Leben verläuft nicht etwa so, daß auf einen durch und durch echten Abschnitt ein anderer durch und durch unechter Abschnitt folgte. Schon die Tatsache, daß echte Gesinnungen unechte Bestimmtheiten an sich tragen können, zeigt ja, daß in einem gegebenen Augenblick gleichzeitig Echtes und Unechtes im seelischen Leben vereint sein kann. Auch die einzelnen, ganz und gar unechten Gesinnungsregungen sind gewöhnlich nicht allein oder nur mit anderen ebenso unechten Regungen vorhanden, sondern sie sind oft in einem, im übrigen ganz echten seelischen Leben eingebettet. Tritt z. B. eine unechte Freundlichkeit gegen eine anwesende Person auf, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß nun das

übrige, gleichzeitig vorhandene seelische Leben durchaus echt ist. Die Wahrnehmung der anderen Person, die Behauptungsakte, die man ihr gegenüber vollzieht, die Strebungen, von denen man erfüllt ist, und was dergleichen mehr ist, können dabei vollständig echte Regungen sein. Die Menge des Unechten, das im gegebenen Augenblick vorhanden ist, kann natürlich in verschiedenen Fällen sehr verschieden groß sein und zuweilen wohl fast das ganze seelische Leben in dem Moment ausfüllen. Andererseits wird wohl auch bei den meisten Menschen nur selten das ganze seelische Leben immerfort ein echtes sein. Vielmehr finden wir in dem seelischen Leben der meisten Menschen immer mehr oder weniger unechte Regungen vor. Das unechte Seelische ist also keine seltene und nur bei bestimmten Menschen vorkommende Tatsache, sondern es gehört zu den alltäglichsten Dingen. Mancher Mensch wird dies freilich für seine Person entschieden ableugnen und mit Entrüstung erklären: »So etwas kommt bei mir nicht vor«. Doch derartige Ableugnungsversuche sind dem Psychologen etwas Geläufiges und leicht zu erklären. Wir brauchen nur zu berücksichtigen, daß unechte seelische Regungen sehr wohl in einem Menschen vorhanden sein können, ohne daß sie von ihm selbst bemerkt, oder wenn bemerkt, als unechte erkannt zu werden brauchen. Wenn nun jemand fälschlich überzeugt ist, die unechten seelischen seien etwas ethisch Verwerfliches und dürften daher bei ihm nicht vorkommen, so wird sich bei der Frage, ob in seinem seelischen Leben unechte Regungen vorgekommen seien, sein Bewußtsein sofort unwillkürlich verschließen gegen mögliche Erinnerung an unechte Regungen, und er wird mit ziemlich gutem Gewissen jene Frage stolz verneinen können. Diese Verneinung trifft dann durchaus nicht mit den Tatsachen überein und beweist nichts gegen die überall verbreitete Existenz des unechten Seelischen.

So wie man die Existenz des Unechten in psychologischen Betrachtungen häufig übersieht, so hat man die Existenz derjenigen Modifikation, die wir nun im folgenden betrachten wollen, völlig unbeachtet gelassen. Es obliegt uns daher hier zunächst die schwierige Aufgabe, diese Modifikation erst einmal in den Gesichtskreis der Psychologie zu erheben. Wir tun dies, indem wir uns den Gesinnungsregungen zuwenden und bei diesen an der Hand einzelner Fälle zuerst die Existenz derjenigen speziellen Form der schwebenden Gesinnungen nachweisen, die wir die transzendenten Gesinnungen nennen wollen. Wir werden dann sehen, daß es neben dieser einen Form noch zwei andere Formen der schwebenden Gesinnungen gibt, die wir als episodische und pro-

visorische Gesinnungen bezeichnen wollen. Zugleich soll überall darauf hingewiesen werden, daß nicht nur die Gesinnungsregungen, sondern auch die anderen seelischen Regungen den schwebenden Charakter des Transzendenten, des Episodischen und des Provisorischen annehmen können. Beginnen wir mit der Betrachtung eines Falles von Liebe, in dem uns die Modifikation der Transzendenz besonders deutlich entgegentritt.

Es sei ein Festredner betrachtet, der in seiner Festrede seiner Liebe für den »allverehrten Jubilar« überschwänglichen Ausdruck verleiht. Es mag nun zuweilen bei abgefeimten Schauspielernaturen vorkommen, daß in solchem Falle ihre Rede von keinerlei aktuellen Gesinnungsregungen begleitet ist, daß sie völlig liebeleere Worte der Liebe reden. In unserem Falle, und wohl in den meisten ähnlichen Fällen, sind die Liebesworte des Festredners der Ausdruck wirklich vorhandener aktueller Liebesregungen. Aber diese Liebesregungen sind doch zunächst nur solche von unechtem Charakter. Im Verlaufe seiner Rede jedoch gerät der Festredner in einen überhitzten seelischen Zustand. Und nun kommt der Augenblick, wo eine eigentümliche Veränderung der bisher unechten Liebesregung vor sich geht. Ein neuer Strom von Liebe quillt aus dem Redner hervor und ergießt sich in die schon vorhandene blasse Vorzeichnung der Liebe. Und seine Worte werden nun emporgetragen von einer hochgehenden Gesinnungswoge. Achten wir auf den Moment, wo die neue Gesinnungsregung entsteht und in die schon vorhandene unechte Liebe ausfüllend hineinfließt. Es zeigt sich nämlich dann, daß die unechte Liebe durch diesen neuen Gesinnungsstrom die Blutleere und Kernlosigkeit verliert, die für ihre Unechtheit charakteristisch war. Der vorher unechten Liebe ist nun ein substanzieller Kernfaden echter Liebe eingelegt; die blasse Vorzeichnung der Liebe ist nun mit »innerem Herzblut« erfüllt. Mit anderen Worten, die bislang unechte Liebesregung ist nun zu einer echten geworden. Aber trotz dieser zuströmenden »Blutfülle«, durch die sie zu einer echten Regung wird, scheint ihr doch noch etwas zu fehlen, was anderen, in unverstiegenen seelischen Zuständen auftretenden Gesinnungsregungen zukommt. Es fehlt ihr gleichsam das volle Wirklichkeitsgewicht und die feste Lage innerhalb der soliden seelischen Realität. Die Liebesregung des überhitzten Festredners, die er dem Jubilar in seiner Anrede zum Ausdruck bringt, mag zwar echt und real sein, aber sie schwebt doch in der Höhe, abgetrennt von dem zurückliegenden Boden der »eigentlichen« seelischen Wirklichkeit. Obgleich sie eine echte und reale Liebesregung ist und auch auf

einen realen Gegenstand bezogen ist, so hat sie doch den eigentümlichen Charakter der schwebenden Leichtigkeit und der Verstiegenheit. Auch äußerlich kommt diese Gehobenheit des seelischen Zustandes, dieses Schweben über der Wirklichkeit zum Vorschein. In der gestreckten Körperhaltung des Festredners, in seinem hochschwebenden Gesichtsausdruck und in seiner gehobenen Stimme tritt es deulich hervor. Wenn nun gar der Redner plötzlich der Verstiegenheit seiner überwirklichen Liebesregung inne wird, so malt sich auf seinem Gesicht zuweilen die heimlich-verlegene Angst, er könne aus diesem unsicheren Schweben hilflos auf die weit unten gelassene Wirklichkeit jäh zurückfallen und dann mit einem Male ohne jede Liebe dastehen.

In dem bis jetzt betrachteten Beispiel tritt uns deutlich die eine Form der schwebenden Gesinnungen entgegen, die wir die überwirkliche oder transzendente Gesinnung nennen wollen. Sogleich werden wir noch die beiden anderen Formen kennen lernen. Vorerst aber müssen wir einige falsche Beschreibungen abwehren, die man, gemäß den Gewohnheiten der heutigen Psychologie, derartigen Erlebnissen zuteil werden lassen könnte. Man könnte nämlich zunächst meinen, die aktuelle echte Liebe, die im obigen Falle aus dem Festredner herausströmt, unterscheide sich von den anderen aktuellen echten Liebesregungen, die in unverstiegenen Zuständen in dem Festredner entstehen, nur durch ihre außergewöhnlich große Intensität. Der Festredner habe vielleicht bisher dem Jubilar gegenüber nie oder nur selten eine so intensive Liebe gehegt, wie sie jetzt im Schwunge seiner Rede von ihm ausströmt. Der eigentümliche Überwirklichkeitscharakter, den wir hier an seiner verstiegenen Liebesregung zu konstatieren glaubten, sei also gar nichts anderes als die im gegebenen Moment besonders große Intensität seiner Liebe. Nur für den außenstehenden Betrachter, der diese Liebe mit den gewöhnlichen Liebesregungen des Festredners vergleiche und dabei das Gewöhnliche als das eigentlich Wirkliche auffasse, könne der Schein eines besonderen Charakters der Überwirklichkeit entstehen. In Wahrheit liege aber nichts anderes vor, als daß die gegenwärtige Liebe seine gewöhnlichen Liebesregungen an Intensität überrage.

Diese Meinung läßt sich jedoch angesichts weiterer Tatsachen nicht aufrechterhalten. Der aufgewiesene Überwirklichkeitscharakter zeigt sich nämlich nicht nur an besonders intensiven, sondern auch an ziemlich schwachen Liebesregungen. Der obige Festredner geriet, als wir ihn betrachteten und die transzendente Liebe in ihm konstatierten, in einen Zustand seelischer Überhitztheit. Betrachten wir aber den Menschen, wenn er statt dessen in einem Zustand einer



milden seelischen Schwäche sich befindet, wie sie ihn etwa nach heftiger Trauer oder nach schwerer Krankheit erfüllt. Dann sehen wir, daß die schwachen Regungen der Liebe oder der Freundlichkeit, die jetzt in ihm gegenüber dieser oder jener Person entstehen, ebenfalls jenen Überwirklichkeitscharakter besitzen können. Trotz ihrer Schwäche schweben sie über der Wirklichkeit in einer hochgelegenen seelischen Region. In anderen Fällen befindet sich der Mensch ohne nachweisbare Ursache in einem Zustand der allgemeinen Weltabgeschiedenheit. In diesem Zustande entstehen manchmal noch schwache Liebesregungen, die als ätherische Gebilde über der eigentlichen seelischen Wirklichkeit schweben. Auch sie zeigen trotz ihrer Schwäche den angegebenen Überwirklichkeitscharakter. Diese Eigentümlichkeit der Transzendenz kann also nicht in einer außergewöhnlichen Intensität der Liebesregung bestehen. Andererseits wäre es ein ebenso großer Irrtum, umgekehrt zu meinen, die außergewöhnlich starken Gesinnungsregungen wären auch immer überwirkliche. Vielmehr gibt es außergewöhnlich starke Gesinnungsregungen, die gar nicht über der Wirklichkeit schweben, sondern im Gegenteil vollgewichtig der soliden seelischen Wirklichkeit angehören. Ist z. B. die aktuelle Liebesregung gegen eine bestimmte Person bisher immer eine sehr befangene und ziemlich schwache gewesen, und verschwindet dann in einem günstigen Moment die Befangenheit, so strömt eine außergewöhnlich intensive aktuelle Liebe nun frei aus. Sie kann dabei das volle Realitätsgewicht haben, so daß der Liebende mit ihr nun endlich die eigentliche seelische Wirklichkeit erreicht fühlt. In einem solchen Falle ist also die außergewöhnlich große Intensität der aktuellen Liebe vorhanden, ohne daß ihr der Überwirklichkeitscharakter zukommt. Hieraus ergibt sich wiederum, daß die Überwirklichkeit der Liebe nicht in einer außergewöhnlich großen Intensität derselben besteht.

In ähnlicher Weise lassen sich alle diejenigen Meinungen als unhaltbar nachweisen, die etwa den hier konstatierten Charakter der Transzendenz mit irgendeiner sonst schon bekannten Bestimmtheit der Liebesregung identifizieren wollten. Wie auch eine aktuelle Liebe sonst schon bestimmt sein mag, sie kann dann immer noch entweder eine solide, vollwirkliche, oder aber eine schwebende, überwirkliche Regung sein.

Aber ist denn der Überwirklichkeitscharakter der verstiegenen Liebe überhaupt eine Bestimmtheit der aktuellen Regung selbst? Es liegt doch nahe, zu meinen, die Liebesregung des Festredners sei an sich gar nicht verschieden von den sonst gleichen Liebesregungen,

die er in unverstiegenen Zuständen des täglichen Lebens erlebe. Nur sei sie während der Festrede vielleicht begleitet von dem Bewußtsein der Außergewöhnlichkeit. Erscheine sie als überwirklich, so heiße das nichts anderes als, sie werde von dem Festredner in einem Nebenurteil als außergewöhnlich beurteilt. Doch auch diese Meinung läßt sich nicht halten. Es soll allerdings nicht geleugnet werden, daß die aktuellen eigenen Erlebnisse, also in unserem Falle die aktuellen Liebesregungen, von Beurteilungen, die sich auf sie selbst beziehen und die ihre Außergewöhnlichkeit feststellen, begleitet sein können. Aber eine als außergewöhnlich beurteilte Liebesregung ist nicht notwendig eine überwirkliche, und eine überwirkliche Liebesregung ist nicht notwendig eine als außergewöhnlich beurteilte. Es kommt nämlich vor, daß ein Mensch gegenüber einem anderen Menschen gewöhnlich nur verstiegene Liebesregungen gehabt hat. Trat eine Beurteilung hinzu, so wurde die Liebesregung trotz ihrer Verstiegenheit als eine gewöhnliche beurteilt. Schon hieraus ist ersichtlich, daß die Überwirklichkeit nicht in einer beurteilten Außergewöhnlichkeit besteht. Nun erlebt dieser bisher nur verstiegen liebende Mensch eines Tages eine solide vollwirkliche Liebesregung gegenüber dem anderen Menschen. Er möge in einem begleitenden Nebenurteil der Außergewöhnlichkeit seiner jetzt vorhandenen Liebesregung inne sein. Dann ist diese Liebesregung trotz dieser Beurteilung eine solid wirkliche und keine überwirkliche. Ja gerade, weil sie dies ist und dadurch von dem Gewohnten abweicht, wird sie als eine außergewöhnliche beurteilt. Außergewöhnlichkeit und Überwirklichkeit sind eben nicht dasselbe. Trifft beides einmal zusammen, ist daher einmal eine transzendente Liebesregung zugleich als eine außergewöhnliche beurteilt, so ist damit in keiner Weise erwiesen, daß die Überwirklichkeit nichts anderes sei als die beurteilte Außergewöhnlichkeit.

Wollte nun jemand behaupten, nicht die beurteilte Außergewöhnlichkeit, sondern die Beurteilung als außergewöhnlich sei das, was wir hier Überwirklichkeit genannt haben, so wäre eine solche psychologisch naive Behauptung nach dem Gesagten keiner Widerlegung mehr wert. Beurteilungen einer Liebesregung sind nicht selbst Bestimmtheiten der Liebesregung, sondern beziehen sich nur gleichsam von außen auf sie. Der Überwirklichkeitscharakter haftet dagegen der Liebesregung selbst an. Beurteilungen, mögen sie einen Inhalt haben, welchen sie wollen, können also in keiner Weise identisch mit dem Überwirklichkeitscharakter sein. Auch wenn eine transzendente Liebesregung zugleich als solche, d. h. als eine

überwirkliche beurteilt wird, wie es z. B. in der Erkenntnis des Psychologen geschehen mag, so ist doch diese Beurteilung nicht selbst die Überwirklichkeit. Sondern die schon vorhandene überwirkliche Liebesregung wird überflüssigerweise noch in ihrer Überwirklichkeit urteilend erkannt. Übrigens braucht eine überwirkliche Liebesregung durchaus nicht auch als eine solche erkannt zu werden. Vielmehr kann der Mensch, der eine überwirkliche Liebesregung erlebt, sie ganz im Ernste für solide und vollwirklich halten, obgleich sie es nicht ist.

Es braucht nun wohl nicht besonders nachgewiesen zu werden, daß das, was wir hier bei der Liebesregung des verstiegenen Festredners aufgezeigt haben, nicht nur in anderen Fällen der Liebesregung, sondern auch bei allen anderen Gesinnungsregungen vorkommt. Zunächst können alle positiven Gesinnungen der Freundlichkeit, des Wohlwollens, der Zuneigung und der Gunst den schwebenden Charakter der Überwirklichkeit zeigen. Es gibt überwirklich schwebende Freundlichkeit sowohl als auch überwirkliche Zuneigung, verstiegene Gunst und transzendentes Wohlwollen. Und ebenso gibt es nun auch überwirkliche Haßregungen. Wenn z. B. der oben genannte, überhitzte Festredner im Verlaufe seiner Rede auf die Feinde des Jubilars und die Feinde seines Standes zu sprechen kommt, wenn er mit heftigen Worten seinen Haß auf sie schleudert, dann erhebt sich diese Haßregung empor und schwebt nun hoch über der soliden Wirklichkeit. Sie zeigt denselben Charakter der Transzendenz oder Überwirklichkeit, wie vorher die verstiegene Liebesregung. Dabei braucht diese Haßregung durchaus keine unechte zu sein, sondern sie kann den substanziellen Kernfaden der echten Gesinnungsregungen in sich tragen und doch über der soliden Realität schweben. Der unechte Haß ist daher nicht dasselbe wie der überwirkliche oder verstiegene Haß. Auch braucht der überwirkliche Haß durchaus nicht von besonders großer Intensität zu sein. Man erkennt dies leicht, wenn man darauf achtet, daß ein transzendenter Haß nicht nur in den Zuständen der Überhitzung, der Verstiegenheit, der Gehobenheit und der Berauschung entsteht, sondern auch in jenen Zuständen der inneren Abgeschiedenheit und der Weltfremdheit auftritt, die sowohl im normalen als auch im anormalen und kranken seelischen Leben vorkommen. Es gibt in der Rekonvaleszenz einen Zustand milder, weltferner Schwäche, in dem trotz aller Milde gelegentlich ein echter und realer, wenn auch schwacher Haß sich regt, der nun ebenfalls nicht das volle Realitätsgewicht hat, sondern über der soliden Wirklichkeit schwebt, ebenso wie es der verstiegene Haß des überhitzten Festredners tut. Der überwirkliche Haß braucht also nicht eine be-

sondere Stärke zu besitzen, sondern er kann ein starker oder ein schwacher sein. – Ebenso ist nun umgekehrt nicht jeder starke Haß auch ein überwirklicher. Vielmehr kann ein starker Haß auch ein ganz solider und vollwirklicher sein. Es zeigt sich demnach auch hier, daß die Überwirklichkeit etwas anderes ist, als eine besonders große Intensität.

Es ändert an der Verstiegenheit des Hasses, wie an der Verstiegenheit der Liebe, auch nichts, wenn diese Regungen bei einem Menschen gewöhnlich in dieser verstiegenen Modifikation auftreten. Und es kann andererseits ein solider und vollwirklicher Haß ein außergewöhnliches Ereignis in einem Menschen sein, ohne daß deshalb der Haß seine Vollwirklichkeit verlöre und zu einem Überwirklichen würde.

Nicht nur der Haß, sondern auch die anderen negativen Gesinnungsregungen kommen in der Modifikation der Überwirklichkeit vor. Es gibt verstiegene Feindlichkeit, transzendente Abneigung, überwirkliche Ungunst und überhitztes Übelwollen.

Das Ergebnis unserer Betrachtungen ist also folgendes. Die aktuellen Gesinnungsregungen, mögen sie Regungen der Freundlichkeit oder der Feindlichkeit sein, kommen in einer eigentümlichen Modifikation vor, die wir die Transzendenz oder Überwirklichkeit nannten. Sie zeichnen sich dann dadurch vor den andern Gesinnungsregungen aus, daß sie nicht das volle Gewicht haben, und daß sie über der soliden seelischen Wirklichkeit schweben. Sie treten nicht nur in Zuständen der seelischen Überhitzung und Gehobenheit, sondern auch in den Zuständen der seelischen Schwäche, der inneren Abgeschiedenheit und der Weltfremdheit auf. An ihrer Besonderheit läßt sich zweierlei unterscheiden. Das erste ist die Eigentümlichkeit des Schwebens, des Mangels an vollem Gewicht. Das zweite ist ihre Höhenlage, das Schweben über einem gewissen seelischen Normal- oder Soliditätsniveau. Beides trifft nicht immer zusammen. Wir werden vielmehr sehen, daß es schwebende Gesinnungen gibt, die nicht jene Höhenlage haben, sondern vielmehr neben oder unter einem gewissen seelischen Niveau liegen. Wir bleiben aber zunächst noch bei den überwirklichen seelischen Regungen, um deren Erkenntnis zu erweitern.

Vergleichen wir verschiedene überwirkliche Gesinnungsregungen, also etwa verschiedene verstiegene Liebesregungen miteinander, so sehen wir, daß sie nicht immer dieselbe Höhenlage einnehmen, daß die Größe ihrer Überwirklichkeit oder Transzendenz vielmehr eine sehr verschiedene sein kann. In manchen Fällen steigt die über-



wirkliche Liebe hoch empor bis in die verstiegensten Regionen, so hoch, daß sie gleichsam zu ersticken oder zu verduften droht. In anderen Fällen ist sie dagegen zwar auch nicht ganz solide, aber sie schwebt doch nur in geringer Höhe über dem seelischen Wirklichkeitsboden. Dazwischen ordnen sich die Fälle, in denen die überwirkliche Liebe eine mittlere Höhe einnimmt. Und wie die überwirkliche Liebe, so kann auch jede andere positive oder negative transzendende Gesinnung mehr oder weniger hoch über dem seelischen Wirklichkeitsboden schweben, also einen verschiedenen Grad der Transzendenz haben. Die verstiegene Feindlichkeit etwa schwebt nicht immer in den höchsten seelischen Höhen, sondern erhebt sich in manchen Fällen nur zu geringer Höhe über den Wirlichkeitsboden empor. Es ist auch leicht zu erkennen, daß eine und dieselbe Gesinnungsregung im Verlaufe ihres Daseins nicht immer dieselbe Höhe einzunehmen pflegt, sondern zeitweilig zu größerer Höhe emporsteigt oder von hoher Verstiegenheit zu niederen Höhen herabsinkt. Ein Haß kann immer verstiegener und verstiegener werden; eine Liebe aus hoher Verstiegenheit sich mehr und mehr der soliden Wirklichkeit nähern. Die Transzendenz der Gesinnnngsregungen kann also in verschiedenen Fällen und zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Größe haben.

Man könnte meinen, die Abnahme der Transzendenz einer Gesinnungsregung im Verlaufe ihres Daseins führe dazu, daß nun schließlich die Gesinnung ihr volles Gewicht erhalte und dem soliden seelischen Wirklichkeitsbestand angehöre. Diese Meinung bestätigt sich jedoch nicht in allen Fällen. Es scheint vielmehr manchmal die vorhandene Gesinnungsregung gegen einen bestimmten Gegenstand auf die Höhenluft angewiesen zu sein derart, daß bei der Abnahme der Verstiegenheit die Gesinnungsregung selbst schon verschwindet, bevor das seelische Grundniveau erreicht ist. So scheint es vielfach im sexuellen Liebesverhältnis zu sein. Die Liebesregung kann dann nur in einer gewissen Höhe der Verstiegenheit überhaupt existieren. Wird diese Höhe verlassen, nähert sich die Liebe dem seelischen Grundniveau, so zergeht sie selbst dabei. Ebenso ist umgekehrt in manchen Fällen nötig, daß man zuerst in eine gewisse Höhe der Verstiegenheit hinaufsteigt, damit überhaupt eine bestimmte Liebes- oder Haßregung gegen einen bestimmten Gegenstand entstehen kann. Bestimmte Gegenstände kann man nicht lieben, oder nicht hassen, solange man nicht in einem überhitzten seelischen Zustand sich befindet, sondern auf dem Boden der soliden seelischen Wirklichkeit lebt. Das Niveau der Verstiegenheit, auf dem sich be-



stimmte verstiegene Gesinnungsregungen gegen bestimmte Gegenstände überhaupt erst entzünden, kann in verschiedenen Fällen natürlich sehr verschieden hoch liegen. Manche Menschen bedürfen eines hohen Grades der seelischen Überhitzung, damit in ihnen überhaupt positive Gesinnungen entstehen können.

Die transzendenten Gesinnungen schweben in einer gewissen seelischen Höhe. Wir haben nun früher die hinaufblickenden, die geradeausblickenden und die hinabblickenden Gesinnungen unterschieden. Wollte man nun nicht die seelischen Tatsachen befragen, sondern sich in tatsachenleerem Denken ergehen, so könnte man meinen, die transzendenten Gesinnungen seien immer hinaufblickende. Denn in den verstiegenen Gesinnungen steige man zu einer gewissen seelischen Höhe empor, man blicke also in die Höhe, und die Gesinnung sei also eine hinaufblickende. Jedoch in gleicher Weise könnte man das Gegenteil ableiten, indem man erklärte, in der verstiegenen Gesinnung sei man doch selbst emporgestiegen und blicke nun hinab von der erreichten Höhe. Die transzendente Gesinnung sei also immer eine hinabblickende. – Derartige Argumentationen sind ein Beispiel einer leeren Dialektik, die wir absolut aus der Psychologie verbannen müssen. Ein Blick auf die seelischen Tatsachen zeigt uns, daß die transzendenten Gesinnungen sowohl hinaufblickende, als auch gradausblickende und hinabblickende sein können. So kann z. B. die oben betrachtete Liebesregung des überhitzten Festredners eine steil hinaufblickende sein, wenn der Redner sich dem hochverehrten Jubilar tief untergeordnet fühlt. Sie hat dagegen die geradeausblikkende Richtung, wenn der Redner sich seinem »lieben Kollegen und Freund« gegenüber völlig gleichgeordnet fühlt. Fühlt sich dagegen ein Vertreter der Regierung während seiner »warmen Worte« an den Jubilar diesem hoch übergeordnet, so ist sein zum Ausdruck gebrachtes transzendentes Wohlwollen ein steil hinabblickendes. Daraus ist ersichtlich, daß transzendente Gesinnungsregungen nicht etwa bloß gegenüber solchen Gegenständen entstehen können, die »hochstehen«, sondern sich ebenso da einstellen, wo die Gesinnungsgegenstände innerlich gleichgeordnet oder mehr oder weniger untergeordnet sind. Diese Beziehung der Transzendenz der Gesinnungsregungen zu der Ordnungsstellung der Gesinnungsgegenstände schließt jedoch nicht aus, daß unter Umständen bei einem Menschen die Gesinnungsregungen gegenüber einem bestimmten Gegenstand nur dann eine bestimmte Blickrichtung, etwa die des Hinaufblickens, annehmen, wenn sie transzendente sind, wenn also der Mensch sich in einem überhitzten oder in einem weltabgeschiedenen Zustand

befindet. Verschwindet dann die Verstiegenheit, so hört entweder die hinaufblickende Gesinnung überhaupt auf, oder sie verliert wenigstens die hinaufblickende Richtung und wird zu einer geradeaus- oder hinabblickenden. Weitere interessante Einzelheiten dieser Beziehungen bieten sich hier leicht dem Blick dar, ohne daß wir jedoch weiter darauf eingehen wollen.

Die Erkenntnis, ob eine Gesinnungsregung in einem anderen Menschen eine transzendente oder eine solide ist, ob sie also in seelischer Höhe schwebt oder fest im seelischen Wirklichkeitsboden steht, ist im Einzelfall bestimmten Irrtümern ausgesetzt. Man hält oft eine Regung für eine solide, die eine ganz verstiegene ist, und eine Regung für eine verstiegene, die eine ganz solide ist. Dies kommt zum großen Teil daher, daß gleichsam das seelische Normalniveau, von dem aus die Verstiegenheit sich bestimmt, bei verschiedenen Menschen eine verschiedene Lage hat, jeder aber unwillkürlich sein eigenes Niveau zum Maßpunkt nimmt. Liegt bei einem Menschen das seelische Grundniveau sehr niedrig, so wird er bei anderen Menschen übermäßig viele und übermäßig hoch verstiegene Gesinnungsregungen konstatieren. Liegt jedoch bei ihm das Grundniveau ziemlich hoch, so wird er die meisten Gesinnungsregungen anderer Menschen für ganz solide oder für nur wenig verstiegene halten.

Ein anderer Grund zu Irrtümern liegt in der ganz entgegengesetzten Bewertung, welche die transzendenten Gesinnungsregungen erfahren. Die Liebesregung z. B., die in den Zuständen der seelischen Überhitzheit, der Verstiegenheit, der Gehobenheit und des Rausches entsteht, und die den Charakter der Überwirklichkeit hat, kann das einemal gerühmt werden als eine überirdische, von irdischer Beimischung reine, selige und ätherische Liebe, während sie ein andermal oder von anderer Seite als unsolide, der inneren Wirklichkeitsfülle ermangelnde Regung getadelt wird. Ebenso ergeht es den transzendenten Liebesregungen, die in den Zuständen der inneren Abgeschiedenheit und der Weltfremdheit auftreten. Sie werden von den einen gepriesen als selige Liebe von ätherischer Reinheit, von den anderen beklagt als ein dünnblütiger Ersatz für die vollblütige, solide Liebe, für die man leider nicht mehr fähig sei. So halten die einen die transzendenten Gesinnungen überhaupt für etwas durchaus Verwerfliches, die anderen dagegen meinen, sie seien das eigentlich Erstrebenswerte auf dem Gebiete des Gesinnungslebens. Wir wollen uns hier jeder Bewertung der transzendenten Gesinnungen enthalten. Wenn wir oben die den hoch-



schwebenden Gesinnungen gegenüberstehenden und in keiner Weise schwebenden Gesinnungen die soliden nannten und ihnen das volle Wirklichkeitsgewicht zuschrieben, so sollten sie damit weder gelobt, noch getadelt, weder hochgeschätzt, noch herabgesetzt werden, sondern es sollte nur ihre Eigenart gegenüber den überwirklichen Gesinnungen kurz charakterisiert werden.

Je nach der Bewertung die er seinen eigenen transzendenten Gesinnungen zuteil werden läßt, wird sich der Mensch ihnen gegenüber ganz entgegengesetzt verhalten. Hält jemand im gegebenen Fall eine transzendente Liebesregung von hoher Überwirklichkeit für das Schönste und Beste, so wird er von vornherein schon die Entstehung einer solchen Regung begünstigen, er wird sich in sie schon in ihren ersten Anfängen heftig hineinlegen und sie zu möglichst großer Höhe emporzutreiben suchen. Dies ist der Fall bei jenem oben betrachteten Festredner, der schon im Beginn seiner Rede auf eine hoch verstiegene Liebesregung zu dem Jubilar hinzielt und sich allmählich zu der vorschwebenden Höhe emporsteigert. Gerade dieses Beispiel des Festredners könnte jedoch den Irrtum erwecken, als wollten wir behaupten, die transzendenten Gesinnungsregungen entständen immer nur unter aktiver Bemühung des Ich. Aber selbst bei einem Festredner kann die transzendente Liebesregung ohne sein Zutun »von selbst« auftreten. Und auch sonst entstehen überwirkliche Gesinnungsregungen aller Art ohne irgendwelches Zutun des erlebenden Subjekts. Man denke etwa an die Gesinnungsregungen, die bei den Zuhörern jenes Festredners in unwillkürlicher Angleichung an diejenigen Gesinnungen sich einstellen, die er in seiner Rede zum Ausdruck bringt. Gewiß müssen die Zuhörer zuhören und den Sinn der Rede auffassen, also in dieser Richtung tätig sein. Aber dieses Zutun bezieht sich nicht auf die Gesinnungen selbst. Diese stellen sich vielmehr dann meistens »von selbst« ein. Werden die so entstehenden transzendenten Gesinnungen positiv hoch gewertet, dann können die Zuhörer sich ihnen entweder bloß überlassen oder sie auch mehr oder weniger nachdrücklich begünstigen. Doch schon in diesem Falle der positiven Bewertung, und erst recht im Falle der negativen Bewertung, wenn also die überwirklichen Gesinnungsregungen als schlechte, unsolide und leere Regungen mißachtet werden, kann sich das Ich gegenüber den »von selbst« entstehenden transzendenten Regungen zurückhalten und sie zu hemmen suchen. Die verschiedenen Verhaltungsweisen des Subjekts zu seinen Gesinnungsregungen werden wir nachher genauer kennen lernen. Hier handelt es sich nur darum, hervorzuheben,

daß überwirkliche Gesinnungsregungen nicht etwa immer ein bestimmtes aktives Verhalten des erlebenden Subjekts voraussetzen, sondern sowohl mit, als auch ohne Zutun des Subjekts eintreten und verweilen können, ja daß sie manchmal trotz nachdrücklicher Gegenbemühung des Subjekts sich ihm zwangsmäßig aufdrängen. Eine solche Gegenbemühung liegt z. B. vor, wenn jemand die in überhitztem seelischen Zustand vorhandene hochschwebende Liebesregung auf den Wirklichkeitsboden hinunterzudrücken sucht, um sie in eine solide und vollwirkliche umzuwandeln. Die Bemühung hat dann nicht immer Erfolg. Sie vermag oft gegenüber dem starken Auftrieb der überwirklichen Regung nichts auszurichten. Ebenso kann die im Zustand der inneren Weltabgeschiedenheit auftretende überwirkliche Liebe trotz aller Bemühung, den Kontakt mit dem Wirklichkeitsboden zu gewinnen und sie zu einer soliden und vollwirklichen zu machen, hoch über der Wirklichkeit schwebend bleiben.

Wie sehr die Transzendenz von der Unechtheit einer Gesinnungsregung verschieden ist, zeigt sich unter anderem auch darin, daß sowohl die Transzendenz, als auch die Solidität einer Gesinnung eine unechte sein kann. Wenn z. B. im obigen Fall die Bemühung, eine überwirkliche Gesinnungsregung in eine solide und vollwirkliche umzuwandeln, erfolglos ist, dann kann sich die Bemühung mit der Erzeugung des bloßen »Scheins« der Solidität begnügen. So wissen manche erhitzten Festredner ihren verstiegenen Gesinnungsregungen eine unechte Solidität und unechte Vollwirklichkeit zu geben. Und wie es manche Menschen gibt, die solide und vollwirklich »tun« und ihren Gesinnungsregungen eine unechte Solidität überdecken, so gibt es wiederum andere, die im Gegenteil verstiegen oder weltabgeschieden »tun« und ihren Gesinnungen eine unechte Überwirklichkeit verleihen. Die hohe Gehobenheit und die ätherische Reinheit mancher Regung der Liebe und der Freundlichkeit ist nur eine unechte. So wird oft bei gegenseitigen Begrüßungen nicht nur die Stärke der Freundlichkeit unecht übertrieben, sondern man »tut« dabei auch selig und hochgehoben. Die Transzendenz der Gesinnungsregungen kann also sowohl eine echte, als auch eine unechte sein.

Der eigentümliche Charakter der Überwirklichkeit, den wir hier im Gebiete des Gesinnungslebens aufgewiesen haben, ist nicht etwa auf dieses Gebiet beschränkt, sondern kommt auch in dem übrigen seelischen Leben vor. So wird z. B. der oben betrachtete Festredner nicht nur verstiegene Liebe und verstiegenen Haß ausstrahlen, sondern er wird auch mehr oder weniger verstiegene Behauptungen auf-



stellen. Das heißt aber nicht, daß er einfach so, wie sonst in seinem Leben, Behauptungen vollzöge mit dem einzigen Unterschied, daß diese Behauptungen mit der Wirklichkeit tatsächlich nicht übereinstimmen. Denn dann wäre ja sein Behaupten als seelischer Vorgang in diesem Falle nicht verschieden von den sonstigen Fällen seines Behauptens. Tatsächliches Übereinstimmen oder Nichtübereinstimmen mit der Wirklichkeit ist ja keine Beschaffenheit des seelischen Vorgangs des Behauptens. Jenes verstiegene Behaupten aber zeigt jene eigentümliche Charakteristik des Hochschwebens, die wir oben bei den Gesinnungsregungen kennen gelernt haben. Die Transzendenz ist auch hier etwas Erlebtes, an dem Behaupten selbst Vorfindbares. Ebenso scheint mir das W a h r n e h m e n des überhitzten Festredners schließlich diesen überwirklichen Charakter anzunehmen. Man beobachte ihn, wie er die Zuhörer anschaut, wie er sich in seliger Gehobenheit dem Jubilar zuwendet, und man wird erkennen, daß er jetzt nicht so wahrnimmt wie im gewöhnlichen Leben, daß vielmehr auch sein Wahrnehmen in der Höhe schwebt und einen überwirklichen Charakter hat. Und wie die transzendenten Gesinnungen nicht nur in dem Zustande der Erhitztheit, sondern auch in dem Zustande der inneren Weltabgeschiedenheit auftreten, so ist es auch hier bei der transzendenten Wahrnehmung und all den anderen seelischen Regungen, die in überwirklicher Form auftreten können. Man nimmt dann zwar wahr, und vielleicht dieselben Gegenstände, die man in normalen Zuständen wahrnimmt, aber das Wahrnehmen selbst hat etwas Schwebendes, hoch über der soliden Wirklichkeit unfest Hinübergespanntes. Es ist auch nicht ein unechtes Wahrnehmen, man »tut« nicht nur wahrnehmend, sondern man nimmt in echter Weise wahr, nur hat diese Wahrnehmung einen überwirklichen Charakter.

Was die Wahrnehmung auf dem Gebiete der Seins-Erkenntnis ist, das ist auf dem Gebiete der Werterkenntnis das Gut- und Schlechtfinden und das Schön- und Häßlichfinden. Auch diese W e r t w a h r n e h m u n g e n kommen in verstiegener Form vor. Das exaltierte Schön- und Häßlichfinden der Damen, das hochgehobene Gut- und Schlechtfinden der Grabredner ist ja wohl jedem bekannt. Freilich kommen hier überall zu den Wertwahrnehmungen sogleich schon W e r t b e h a u p t u n g e n hinzu. Aber auch diese Wertbehauptungen tragen den Charakter der Verstiegenheit oder Überwirklichkeit an sich. Ebenso kann ein P f l i c h t g e f ü h l ein mehr oder weniger verstiegenes sein. Das Pflichtgefühl ist auf dem Gebiete der S o l l e n s - Erkenntnis das, was auf dem Gebiete der Seins-Erkenntnis die Wahrnehmung ist, d. h. es ist nicht das bloße Meinen, man solle etwas tun,

sondern das Vernehmen des Sollens selbst. Dieses Vernehmen der Pflicht also kann, ebenso natürlich auch das Behaupten eines Sollens, hoch in der Höhe schweben, mehr oder weniger exaltiert sein. – Die Transzendenz kann sich also über die ganze Breite der Erkenntnisvorgänge erstrecken, gleichgültig ob diese nun auf ein Sein, auf einen Wert oder auf ein Sollen sich beziehen, und gleichgültig ob sie wirklich Erkenntnis oder ein bloßes Meinen und Behaupten sind. Und in dem speziellen Gebiete des Gefühlslebens sind außer den bisher betrachteten Gesinnungsregungen auch die Regungen der Lust und Unlust, der Freude und Trauer in überwirklicher Form möglich. Beobachten wir z. B. den Festredner, nachdem er die Rede beendigt hat. Der gerührte Jubilar drückt ihm persönlich seinen herzlichsten Dank für seine liebevollen Worte aus. Darüber freut sich der Redner nun in hochschwebender überwirklicher Freude. Man betrachte ferner die Freude, die ein Rekonvaleszent im Zustand der inneren Weltabgeschiedenheit erlebt, wenn ihm ein anderer Mensch in besonders liebevoller Weise hilfreich begegnet. Auch diese Freude schwebt in seelischer Höhe, hat den Charakter der Überwirklichkeit, ist eine transzendente Freude. In gleicher Art zeigen die Regungen der Trauer, die z. B. bei Beerdigungsfeierlichkeiten in den Menschen entstehen, jenen Charakter der Überwirklichkeit oder Transzendenz. Man denke weiter an die Fälle exaltierter Lust und Unlust, in denen zwar echte Lust oder Unlust vorhanden ist, diese aber die eigentümliche transzendente Beschaffenheit haben. Dann wird man erkennen, daß in der Sphäre des Überwirklichen auch alle Gefühlsregungen vorkommen können. – Wenn wir nun noch darauf hinweisen, daß es auch ein verstiegenes, überwirkliches Entschließen, Wollen, Befehlen, Handeln und Leisten gibt, so wird ersichtlich, daß wohl alle seelischen Regungen in der Modifikation des Überwirklichen oder Transzendenten auftreten können. Überall da, wo Menschen irgendwie öffentlich hervortreten, wo sie Reden halten, Aufsätze machen, Kunst betrachten oder sich religiös betätigen, hat man genug Gelegenheit, das Auftreten transzendenter seelischer Regungen zu beobachten.

Es sind aber im gegebenen Moment nicht nur immer einzelne seelische Regungen, die in der Höhe schweben, sondern der ganze aktuelle Lebensstrom erhebt sich zuweilen zu schwebender Gehobenheit. Wenn z. B. nach langem, vergeblichem Warten das sehnlichst Erwartete nun endlich eintritt, oder wenn nach langsamem, mühevollem Wirken der Erfolg schließlich in überreicher Fülle sich einstellt, oder wenn das Wirken auf neuen Gebieten unerwartet

gut gelingt, so steigt sofort der ganze seelische Lebensstrom empor und verweilt nun längere oder kürzere Zeit in transzendenter Gehobenheit. Überall, wo Wünsche, Hoffnungen, Ansprüche weit über das Erwartete hinaus befriedigt werden, stellt sich dieser Aufschwung des aktuellen seelischen Lebens ein, und alle aktuellen seelischen Regungen tragen dann jene Eigentümlichkeit der Überwirklichkeit an sich. Es ist dabei interessant zu beobachten, daß sich hier, ähnlich wie in den Fällen der körperlichen Gehobenheit auf eine räumliche Höhe, in gewissen Momenten ein Schwindelgefühl einstellt. Es ist als ob man fürchtete, aus der seelischen Höhe, auf der man sich befindet, jäh herabzufallen. Wer durch außergewöhnlich großes Glück oder durch außergewöhnlich kräftige Hilfe anderer Menschen plötzlich emporgehoben wird, kann leicht diesen *seelischen Gipfelschwindel* erleben. Aber auch da, wo die Emporhebung des seelischen Lebens nicht von außen geschieht, sondern etwa durch ein eigenes vermessenes Tun herbeigeführt wird, ergreift den Verstiegenen oft dieser Gipfelschwindel; er verliert den inneren Halt und wird taumelig.

Es gibt schließlich Menschen, die mehr oder weniger immer, oder zum mindesten immer dann, wenn sie mit anderen Menschen zusammen sind, in seelischer Verstiegenheit leben. Sie heben sich hoch empor zu überwirklichem seelischen Leben und suchen alle Gelegenheiten zu seelischer Gehobenheit emsig auf. Sind sie dabei raffiniert, so genießen sie zugleich ihre Gehobenheit mit seligem Lächeln oder augenverdrehendem Entzücken. Zu diesen typisch verstiegenen Menschen treten dann die typisch weltabgeschiedenen Naturen. Auch ihr Leben schwebt überwiegend in der Höhe. Mit weltfremdem Blick leben sie ein reines, aber auch wasserblütiges Leben. Alle ihre seelischen Regungen haben mehr oder weniger Mangel an vollem Wirklichkeitsgewicht und bewegen sich in seelischer Höhenlage. Das Gegenstück zu den beiden, zu den Verstiegenen und den Weltfremden, bilden die typisch Vollwirklichen, deren seelische Regungen ihren festen Stand mit vollem Gewicht in dem soliden Wirklichkeitsboden haben. Wie man sieht, ist es für einen Menschen sehr charakteristisch, ob er ein verstiegener, ein weltfremder oder ein vollwirklicher ist. Wir haben hier also wesentliche Züge für eine Personalcharakteristik bestimmter Menschen gefunden. Unsere Aufzählung der hierhergehörigen Möglichkeiten ist freilich noch nicht vollständig. Es wäre daher ein großer Irrtum, zu meinen, ein Mensch, der weder Verstiegenheit noch Weltfremdheit in seinen seelischen Regungen zeige, sei deshalb schon eine typisch vollwirkliche

Persönlichkeit. Wir werden vielmehr im folgenden sogleich sehen, daß die nicht vollwirklichen seelischen Regungen, statt überwirklich schwebend auch nebenwirklich und unterwirklich schwebend sein können. Außerdem muß man bei der Einordnung eines Menschen in einen der genannten Typen sehr vorsichtig sein, weil nämlich sowohl die Verstiegenheit, als auch die Weltfremdheit und auch die Vollwirklichkeit der seelischen Regungen eine unechte sein kann. Manche Menschen »tun« verstiegen, wenigstens im Verkehr mit anderen Menschen. Sie tun so, als ob sie immer über sich selbst hinausgehoben, oder über sich selbst emporgestiegen seien. Andere dagegen »tun« vornehm weltfremd und weltfern. Sie ziehen sich zu einer unechten inneren Weltabgeschiedenheit zurück und schweben in unechter Reinheit über der »irdischen Wirklichkeit«. Und schließlich gibt es Menschen, die zwar alle Verstiegenheit und Weltfremdheit, und alle verstiegenen und weltfremden Menschen mit Abneigung betrachten, die es aber doch nicht zu einer echten Vollwirklichkeit ihres seelischen Lebens bringen; statt dessen »tun« sie nur vollgewichtig, fest und solide, indem sie ihren seelischen Regungen eine unechte Vollwirklichkeit und Solidität einflößen. Natürlich ist es für einen Menschen charakteristisch, daß er gerade die Verstiegenheit, oder gerade die Weltfremdheit, oder gerade die Vollwirklichkeit in unechter Form seinen seelischen Regungen verleiht. Aber es bedeutet doch für eine Person etwas anderes, wenn ihre seelischen Regungen nicht eine unechte, sondern eine echte Verstiegenheit oder Weltfremdheit oder Vollwirklichkeit zeigen. Ferner ist zu beachten, daß die unechten Modifikationen der seelischen Regungen durchaus nicht immer mit Wissen und Willen des erlebenden Menschen da sind. Ist ein Mensch, ohne daß er es merkt und will, unecht verstiegen oder unecht weltfremd oder unecht vollwirklich, so ist dies für ihn wieder charakteristisch, wenn man auch durch Ausfrageversuche nur negative Antworten von ihm erhalten sollte. Merkt dagegen ein Mensch z. B. die unechte Verstiegenheit seines seelischen Lebens, so macht es wieder einen sehr wichtigen Unterschied für seinen Charakter, ob er sie wollend bejaht oder im Gegenteil sie verneint. Die unechte Verstiegenheit, ebenso natürlich die unechte Weltabgeschiedenheit und die unechte Vollwirklichkeit, kann übrigens auch gegen den Willen des Menschen auftreten und verweilen. Wenn ein Mensch z. B. die unechte Verstiegenheit seines seelischen Lebens bemerkt, so verschwindet diese nicht etwa immer sogleich, wenn er sich bemüht, sie zu beseitigen. Sondern sie tritt oft trotz energischer Gegenbemühungen immer wieder auf. So kann ein Mensch von

der schlechten Gewohnheit der seelischen Verstiegenheit immer wieder überwältigt werden.

Nimmt das seelische Leben eines Menschen den überwirklichen Charakter an, so äußert sich dies nicht nur in bestimmten charakteristischen Mienen, Worten und Geberden, sondern auch in dem Inhalt seiner Behauptungen und Wertungen, und zwar wiederum verschieden, je nachdem überwirkliche Verstiegenheit oder überwirkliche Weltabgeschiedenheit vorliegt. Es wäre leicht, in den Dichtungen, z. B. von Schiller und von Stephan George, den Ausdruck transzendenten seelischen Lebens nachzuweisen, bei dem ersteren den der verstiegenen, bei dem letzteren den der weltabgeschiedenen Überwirklichkeit. Die Psychologie des transzendenten seelischen Lebens würde uns noch manche Tatsache des gesunden und kranken Seelenlebens verständlich machen. Wir müssen jedoch hier darauf verzichten, diese interessante Aufgabe noch weiter zu verfolgen. Wir wenden uns wieder zu den Gesinnungen zurück und haben hier zunächst die anderen Arten der schwebenden Gesinnungen hervorzuheben.

Es seien zunächst die nebenwirklichen oder episodischen Gesinnungsregungen betrachtet. Wir fassen folgenden Fall ins Auge. Ein Mensch ist gerade eifrig damit beschäftigt, schnell eine große Reihe verschiedener Geschäfte zu erledigen. Da geht zufällig ein ihm sonst lieber und befreundeter Mensch an ihm vorüber. Im Eifer des Geschäfts wendet er diesem nur nebenbei einen kurzen Strahl der Liebe oder der Freundlichkeit zu, um sogleich zu seiner Beschäftigung zurückzukehren. Diese vorübergehende Gesinnungsregung braucht keinesfalls eine unechte zu sein, sie kann vielmehr eine ganz und gar echte und reale Liebe, resp. Freundlichkeit sein. Trotzdem fehlt ihr meistens das volle seelische Gewicht, sie hat einen eigenartig schwebenden Charakter. Sie gleicht in dieser Hinsicht den oben betrachteten transzendenten Gesinnungen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch auch ein wesentlicher Unterschied von den überwirklichen Regungen. Die in die eifrige Beschäftigung eingeschobene kurze Liebe oder Freundlichkeit hat keine seelische Höhenlage, sie schwebt nicht mehr oder weniger hoch über einem seelischen Grundniveau, wie es die überwirklichen Gesinnungsregungen tun, sondern sie bleibt gleichsam in der Ebene des Wirklichkeitsbodens, oder vielmehr auf demjenigen Niveau, auf dem sich die eifrige Geschäftserledigung psychisch bewegt. Der psychische Lebensstrom geht beim Übergang zu der eingeschobenen Gesinnungsregung nicht in die Höhe, sondern bleibt in derselben seelischen Ebene. Trotzdem aber

hat diese Gesinnungsregung etwas Schwebendes. Sie schwebt neben oder zwischen der Vollwirklichkeit. Wir wollen sie deshalb eine nebenwirkliche oder episodische Gesinnungsregung nennen. Jene nebenwirkliche Liebe oder Freundlichkeit ist also zwar unzweifelhaft wirklich vorhanden, ist eine wirkliche zentrifugale Gefühlsausströmung, aber sie wird in einer gewissen Entfernung von der augenblicklichen seelischen Mittellage erlebt. Sie ist nicht, wie die transzendente Gesinnung, eine hochgelegene, sondern eine seitlich entlegene Gesinnungsregung. Diese Nebenwirklichkeit oder Entlegenheit ist, ebenso wie die oben entdeckte Überwirklichkeit, im Erleben der Gesinnungsregungen selbst schon vorhanden und nicht etwa erst durch nachträgliche Reflexion und Beurteilung hinzugekommen. Sie ist ein Charakteristikum jener schwebenden Gesinnungen selbst, das in seiner Eigenart freilich erst durch Reflexion und Vergleichung erkannt werden kann.

Das Auftreten solcher nebenwirklichen Gesinnungen ist jedoch nicht auf die Zeiten eifriger Geschäftstätigkeit beschränkt. Wenn man z. B. noch ganz in dem Nachhall tief erschütternder Ereignisse, etwa eines schweren Unglücksfalles, lebt, so können gegenüber anwesenden Personen gewisse Regungen der Liebe oder des Hasses auftreten, denen die volle Wirklichkeitsfülle fehlt und die in gewisser seelischer Entlegenheit erlebt werden. Ebenso ist es, wenn man, in der Vergangenheit schwelgend, hintersinnig versunken ist. Dann leiht man sich nur leicht den gegenwärtigen Menschen und Dingen hin und erlebt nur in seitlicher Entlegenheit wirklichkeitsarme Gesinnungsregungen der Liebe und des Hasses. Ist man in der gespannten Erwartung eines wichtigen Ereignisses ganz befangen, so mag sich gegen einen Störer ein starker Haß regen, aber dieser Haß hat trotz seiner Stärke keine volle Wirklichkeitsfülle, er schwebt nebenher und hat einen episodischen Charakter. Schweift man vorsinnig in einer schönen Zukunft umher, so bestrahlt man die begegnenden Personen nur mit wirklichkeitsarmer, seitlich schwebender Freundlichkeit. Man achte ferner auf die aktuellen Freundlichkeits- und Feindlichkeitsregungen, die man auf der Reise oder beim Aufenthalt in völlig fremder Umgebung gegenüber ganz fremden Personen erlebt. Man wird dann finden, daß auch sie häufig nicht ganz vollwirklich sind, sondern in gewisser Entlegenheit nebenherlaufen, also einen episodischen Charakter haben. Sie brauchen dabei durchaus keine schwachen Regungen zu sein. Vielmehr hat auch die große Freundlichkeit gegenüber fremden Personen in der Fremde oft einen entschiedenen Wirklichkeitsmangel, selbst wenn sie keine unechte Freund-

lichkeit ist. Schließlich scheint es Fälle zu geben, in denen eine vorher vollwirkliche Gesinnungsregung zu einer nebenwirklichen wird. Vorhandene aktuelle Gesinnungsregungen brauchen zwar, wie wir gegenüber herrschenden Vorurteilen hervorgehoben haben, nicht von dem erlebenden Subjekt bemerkt zu werden, aber sie können es doch. In dem Augenblick nun, wo dies geschieht, wo also vorhandene aktuelle und vollwirkliche Gesinnungsregungen von dem Subjekt selbst bemerkt werden, scheinen sie plötzlich ihre Wirklichkeitsfülle zu verlieren und nun schwebend nebenher zu laufen. Zum mindesten wird die Gesinnungsregung oft dadurch, daß man sie bemerkt, in ihrer Wirklichkeitsfülle unsicher. Man beginnt zu zweifeln, ob die bemerkte Liebesregung wirklich zum eigentlichen Wirklichkeitsbestand des seelischen Lebens gehört. Man zweifelt dabei nicht, daß sie eine echte Regung sei, wohl aber, ob sie vollwirklich oder bloß episodisch sei.

Schon die Betrachtung dieser Beispiele von episodischen Gesinnungsregungen hat erkennen lassen, daß die Nebenwirklichkeit dieser Regungen von der Unechtheit wohl zu unterscheiden ist, weil selbst da, wo man gar nicht bloß freundlich »tut«, sondern in ganz echter Weise freundlich ist, diese Freundlichkeitsregung immerhin eine nebenwirkliche sein kann. Die Verschiedenheit der Nebenwirklichkeit von der Unechtheit zeigt sich dann noch in der sehr interessanten Tatsache, daß sogar die Nebenwirklichkeit einer Gesinnungsregung nur eine unechte sein kann. Widerstrebt z. B. jemand der vollwirklichen Liebe zu einer bestimmten Person, so vermag er zuweilen seinen Liebesregungen ihre Vollwirklichkeit nicht wirklich zu nehmen. Dann »tut« er vielleicht ganz bagatellmäßig, indem er seinen Liebesregungen einen unechten episodischen Charakter verleiht, sie in eine gewisse unechte Entlegenheit beiseite drängt. Oder jemand tut so, als ob er immer mit den tiefsten und erhabensten Problemen weitgeistig beschäftigt wäre, er pflegt liebevoll eine unechte Versunkenheit. Dann wird er auch seinen Regungen der Liebe und des Hasses, der Freundlichkeit und der Feindlichkeit gern die unechte Entlegenheit und Nebenwirklichkeit geben. Aus seiner unechten tiefen Versunkenheit leiht er sich nebenbei den Gesinnungsgegenständen in unechter Weise hin und »tut« episodisch liebend und hassend. Mögen dann auch in vielen Fällen die Gesinnungsregungen ganz und gar unecht sein, so sind sie es doch nicht in allen Fällen, sondern sie sind zuweilen als echte Regungen nur unecht nebenwirklich und unecht entlegen.

Aus der obigen Betrachtung von Beispielen der episodischen Gesinnungsregungen geht ebenfalls schon hervor, daß diese Regungen



nicht etwa immer besonders schwache sind, daß vielmehr sowohl schwache als auch starke Regungen der Liebe und des Hasses nebenher schweben, also episodischen Charakter haben können. Es ist daher zwischen der Nebenwirklichkeit der Gesinnungsregungen und ihrer Schwäche wohl zu unterscheiden. Damit eine Gesinnungsregung eine vollwirkliche sei, ist es nicht nötig, daß sie eine besondere Stärke habe. Die Unterschiede der Stärke kommen sowohl bei vollwirklichen, als auch bei nebenwirklichen Gesinnungsregungen vor. Wenn daher eine vorhandene Liebesregung allmählich schwächer wird, so wird sie, wenn sie eine vollwirkliche war, nicht damit auch notwendig eine nebenwirkliche, sondern sie bleibt trotz ihrer Stärkeabnahme eine vollwirkliche. Anders scheint es sich zu verhalten, wenn eine zunächst schwache episodische Gesinnungsregung allmählich stärker und stärker wird. Dann scheint sie bei einem gewissen Stärkegrad ihre Nebenwirklichkeit zu verlieren und zu einer vollwirklichen zu werden. Aber die genauere Betrachtung zeigt dann doch, daß in solchem Falle bei einem bestimmten Stärkegrad tatsächlich noch etwas anderes und Neues eintritt, und daß nicht bloß ein stetiges Anwachsen der Stärke vorliegt. Das die Gesinnung erlebende Subjekt wird, wenn die Gesinnung im gegebenen Falle eine bestimmte Stärke erreicht hat, aus seiner Versunkenheit herausgezogen und mehr oder weniger ganz in die Gesinnungsregung hineingezogen. Und mit dieser inneren Umschaltung ist dann der Übergang der Gesinnung aus der Nebenwirklichkeit in die Vollwirklichkeit gegeben. Dieser Übergang aber ist offenbar etwas anderes als eine bloße Zunahme der Stärke der Gesinnungsregung. Und dieser Übergang tritt auch nicht notwendig bei jeder beliebigen nebenwirklichen Gesinnung ein, wenn ihre Stärke bis zu einem gewissen Grade zunimmt. Vielmehr kann die abgewandte Versunkenheit des Subjekts so hartnäckig sein, daß eine episodische Gesinnungsregung trotz der Zunahme ihrer Stärke in ihrem ganzen Verlaufe eine nebenwirkliche bleibt. Nur wenn mit der Stärkezunahme einer episodischen Gesinnungsregung jene abgewandte Versunkenheit schließlich beseitigt wird, kann die Gesinnungsregung, wenn sie dann nicht etwa selbst verschwindet, auch zu einer vollwirklichen werden. So zeigt sich hier überall die Nebenwirklichkeit als ein Charakteristikum, das von dem Stärkegrad wesentlich verschieden ist.

Es zeigt sich nun, daß die Nebenwirklichkeit der Gesinnungsregungen selbst in verschiedenen Fällen eine v e r s c h i e d e n e G r ö ß e haben kann. Eine nebenwirkliche Liebesregung z. B. wird in viel größerer Entlegenheit erlebt, sie schwebt in viel größerer Entfernung,



wenn die Versunkenheit in die eifrige Geschäftserledigung eine tiefe ist. Sie wird dagegen in geringer Entlegenheit erlebt, sie schwebt nahebei, wenn die Versunkenheit eine geringe ist oder wenn sie, etwa gegen Ende der Betätigung, allmählich nachgelassen hat, und wenn dann noch gegen Vorübergehende eine Liebesregung entsteht. Ebenso wird eine nebenwirkliche Haßregung manchmal in weiter Abgelegenheit erlebt, während sie in anderen Fällen zwar noch peripherisch ist, aber doch mehr oder weniger nahe bei dem seelischen Mittelstrom erlebt wird. Überhaupt kann bei allen nebenwirklichen Gesinnungsregungen die Größe ihrer Entlegenheit in verschiedenen Fällen eine sehr verschiedene sein. Je weiter entfernt die nebenwirklichen Gesinnungsregungen erlebt werden, um so leichter entgehen sie dem konstatierenden Blick des erlebenden Menschen. Je näher dagegen sie dem seelischen Mittelpunkt liegen, um so leichter wird übersehen, daß sie doch noch den Charakter der Nebenwirklichkeit haben.

Die Entlegenheit einer nebenwirklichen Gesinnungsregung bleibt auch im Verlaufe ihres Daseins nicht immer konstant. So regt sich z. B. ein Haß gegen eine anwesende Person manchmal zunächst in ganz weiter Entfernung. Dann rückt er immer näher und näher heran, bis er schließlich in den Mittelpunkt tritt und damit aus einem nebenwirklichen zu einem vollwirklichen Haß wird. Ebenso nimmt die anfänglich große Entlegenheit einer nebenwirklichen Liebesregung manchmal stetig ab, bis sie ganz verschwunden ist und die Liebesregung zu einer vollwirklichen geworden ist. Und auch das Umgekehrte kommt vor, daß nämlich eine zunächst vollwirkliche Gesinnungsregung plötzlich zu einer nebenwirklichen wird und nun immer weiter davonschwimmt. Erinnert sich z. B. ein von vollwirklicher Liebe erregter Mensch plötzlich einer wichtigen Angelegenheit, die er sofort erledigen muß, so gewinnt die Liebe sofort den Charakter der Nebenwirklichkeit und weicht in immer größere Entlegenheit zurück, je mehr sich der Mensch jener wichtigen Angelegenheit nun zuwendet.

Diese Erlebnisse zeigen also, daß die Größe der Entlegenheit von nebenwirklichen Gesinnungsregungen nicht nur in verschiedenen Fällen eine sehr verschiedene sein kann, sondern daß sie auch in einem und demselben Fall im Laufe der Zeit sich verändern kann. Dagegen bleibt es zweifelhaft, ob eine nebenwirkliche Gesinnungsregung immer, wenn ihre Entlegenheit sich mindert, wenn sie also immer näher und näher an den seelischen Mittelpunkt heranrückt, schließlich zu einer vollwirklichen werde. Es scheint vielmehr Fälle

zu geben, in denen die nebenwirkliche Gesinnungsregung nur als nebenwirkliche möglich ist, so daß sie verschwindet oder einer entgegengesetzten, aber dann vollwirklichen Gesinnungsregung Platz macht, wenn sie ganz an den seelischen Mittelpunkt herangekommen ist, also ihre Entlegenheit verschwunden ist. Man kann zuweilen bestimmte Menschen nur entlegen lieben oder hassen. Der Übergang in die Vollwirklichkeit ist dann diesen nebenwirklichen Gesinnungsregungen unmöglich, so nahe sie auch an den seelischen Mittelpunkt herankommen mögen. Versucht man sie in den seelischen Mittelpunkt zu drängen, so verschwinden sie oder sie werden unecht.

Ebensowenig wie die nebenwirklichen Gesinnungsregungen zu vollwirklichen werden, wenn ihre Entlegenheit abnimmt, ebensowenig brauchen sie aus vollwirklichen hervorzugehen, wenn ihre Entlegenheit zunimmt. Vielmehr entstehen die nebenwirklichen Gesinnungsregungen meistens sogleich als nebenwirkliche in einer gewissen Entlegenheit. Vergehen sie dann auch, ohne zu vollwirklichen zu werden, so spielt sich ihr ganzes Dasein innerhalb der Grenzen der Nebenwirklichkeit ab. In der Tat ist das seelische Leben des Menschen meistens von solchen Regungen der Liebe, der Freundlichkeit, des Hasses und der Feindlichkeit erfüllt, die ganz und gar im Gebiete der Nebenwirklichkeit in gewisser Entlegenheit nebenherlaufen.

Hat man erkannt, daß man in bestimmten Fällen gegen bestimmte Menschen nur in nebenwirklichen Regungen freundlich sein kann, so bemüht man sich, den Zustand der abgewandten Versunkenheit vorher herzustellen und festzuhalten, ehe man sich den betreffenden Menschen zuwendet. Echte Freundlichkeit gegen jedermann bringt der Mensch wohl nur selten ohne jene abgewandte Versunkenheit auf, die dann den Freundlichkeitsregungen den Charakter der Nebenwirklichkeit mitgibt. Aber auch Feindlichkeitsregungen kann man unter Umständen gegen bestimmte Menschen nur dann in echter Form aufbringen, wenn man sich in abgewandte Versunkenheit zurücklegt.

Die episodischen Gesinnungsregungen, die bei jener abgewandten Versunkenheit entstehen, haben oft den Charakter der herabblickenden Gesinnungen. Es fragt sich, ob dies den nebenwirklichen Gesinnungen wesentlich ist oder nicht. Diese Frage scheint positiv entschieden werden zu müssen, wenn man bedenkt, daß in vielen Fällen eine hinabblickende Freundlichkeit oder Feindlichkeit nicht zustande kommen kann, wenn sich der Mensch nicht in den Zustand

der abgewandten Versunkenkeit versetzt, so daß dann die auftretenden Gesinnungsregungen nicht nur hinabblickend, sondern auch nebenwirklich sind. Aber andererseits gibt es doch auch vollwirkliche Liebes- und Haßregungen, die die hinabblickende Richtung haben, und ebenso gibt es auch nebenwirkliche Gesinnungsregungen, die zu den geradeausblickenden oder sogar zu den hinaufblickenden gehören. Die Feindseligkeit, mit der ein Kind gegen einen Erwachsenen reagiert, der es vorübergehend in seinem eifrigen Spiel stört, hat, obgleich sie eine episodische ist, einen hinaufblickenden Charakter. Wir dürfen also nicht behaupten, daß episodische Gesinnungen notwendig auch hinabblickende seien. Und wem die Nebenwirklichkeit einer ihm entgegengebrachten Liebe nicht behagt, darf sich nicht ohne weiteres zu dem Vorwurf versteigen, man blicke auf ihn herab. Nur so viel dürfen wir sagen, daß allerdings die abgewandte Versunkenheit das Hinabblicken auf die Gegenstände der nebenwirklichen Gesinnungsregungen begünstigt.

Das Auftreten der episodischen Gesinnungsregungen ist für gewöhnlich ein ganz u n w i l l k ü r l i c h e s. Ohne irgendwelches Zutun des erlebenden Subjekts finden so nebenbei allerlei Ausströmungen von Freundlichkeit und von Feindlichkeit auf die gegenübertretenden Gegenstände statt. Wenn freilich das Subjekt irgendein Interesse daran hat, daß seine Gesinnungsregungen gegen einen bestimmten Gegenstand nur episodischer Natur sind, so kann es das Auftreten solcher nebenwirklichen Gesinnungen absichtlich begünstigen und mit seinem Zutun herbeiführen. Übrigens braucht eine solche absichtliche Bemühung durchaus keinen Erfolg zu haben. Wer sich z. B. gegen vollwirklichen Haß wappnen will und sich dazu in abgewandte Versunkenheit zurücklegt, wird die Nebenwirklichkeit seiner zu erwartenden Feindseligkeitsregungen oft nicht erreichen, sondern plötzlich gegen seinen eigenen Willen in eine vollwirkliche oder sogar überwirkliche Haßregung hineingerissen werden. Wie hier gegenüber den auftretenden, so ist auch gegenüber den schon vorhandenen Gesinnungsregungen die Macht des Subjekts in dieser Hinsicht eine beschränkte. Der Versuch, eine vollwirkliche Gesinnung in eine gewisse Entlegenheit von sich abzudrängen, gelingt durchaus nicht immer. Und eine entlegene Liebes- oder Freundlichkeitsregung will sich oft trotz ernstester Bemühung nicht in eine vollwirkliche überführen lassen. Die ganz ohnmächtige Hilflosigkeit des Subjekts gegenüber diesen Bestimmtheiten seines Gefühlslebens dürfte freilich wohl ein Zeichen mangelnder Gefühlskultur oder krankhafter Schwäche sein. Diese Ohnmacht wird manchmal dadurch verschleiert, daß man noch



imstande ist, wenigstens eine unechte Nebenwirklichkeit oder eine unechte Vollwirklichkeit seiner Gesinnungsregungen herbeizuführen.

Wir sahen oben, daß der Charakter der Überwirklichkeit nicht auf das Gebiet der Gesinnungen beschränkt ist, sondern auch das ganze übrige seelische Leben betreffen kann. Auch die Entdeckung des Charakters der Nebenwirklichkeit an einigen Gesinnungsregungen gewährt uns nun einen Einblick in die möglichen allgemeinen Modifikationen der seelischen Lebenserscheinungen überhaupt. Denn es zeigt sich, daß ein großer Teil des seelischen Lebens des Menschen immer in einer gewissen Entlegenheit mit dem Charakter der Nebenwirklichkeit verläuft, und daß alle Arten von seelischen Vorgängen in dieser Modifikation der Nebenwirklichkeit auftreten können. Die Erkenntnis dieser Tatsachen ist nicht nur wichtig, um ein richtiges Bild von dem seelischen Leben des Menschen überhaupt zu gewinnen, sondern sie sichert und vertieft auch die Erkenntnis der nebenwirklichen Gesinnungsregungen. Wir wollen uns daher noch dem übrigen seelischen Leben zuwenden und aufweisen, daß es wirklich in dem Modus der Nebenwirklichkeit vorkommt.

Man betrachte wieder jenen Menschen, der gerade in einer eifrigen Geschäftserledigung begriffen ist, und achte zunächst auf sein Wahrnehmen. Indem er auf den vorübergehenden, ihm befreundeten Menschen hinblickt, sieht er diesen zwar und hört auch die Worte, die dieser spricht, aber dieses Sehen und Hören geschieht doch nur nebenbei. Es ist ein Wahrnehmen, das in einer gewissen Entlegenheit nebenher schwebt, also nicht ein vollwirkliches, sondern nur ein nebenwirkliches Wahrnehmen. Man wird vielleicht versucht sein, zu behaupten, daß hier nichts anderes vorliege, als gewisse Unterschiede der Aufmerksamkeit. Das sogenannte nebenwirkliche Wahrnehmen, so könnte man sagen, sei nichts anderes als ein Wahrnehmen mit flüchtiger und geringer Aufmerksamkeit. Der in eifriger Geschäftserledigung begriffene Mensch blicke und höre eben nur flüchtig und wenig aufmerksam auf den Vorübergehenden hin. Daß diese Beschreibung des Tatbestandes jedoch nicht richtig ist und nicht richtig sein kann, ergibt sich schon daraus, daß auch innerhalb der Sphäre von seelischen Vorgängen, die zu der eifrigen Geschäftserledigung selbst gehören, die also nicht den Charakter der Nebenwirklichkeit tragen, alle möglichen Unterschiede der Dauer und des Grades der Aufmerksamkeit vorkommen. Speziell das Wahrnehmen, also etwa das Sehen und Hören, das zur Geschäftserledigung notwendig ist, muß gelegentlich schnell und mit einem geringen

Grad von Aufmerksamkeit sich vollziehen. Dann aber schwebt dieses Wahrnehmen nicht in gewisser Entlegenheit nebenher und ist durchaus kein nebenwirkliches Wahrnehmen. Andererseits braucht das nebenwirkliche Wahrnehmen durchaus nicht notwendig ein flüchtiges und aufmerksamschwaches zu sein. Im Geschäftseifer starrt der Mensch zuweilen eine merkbare Zeit hindurch und mit ziemlicher Aufmerksamkeit auf einen außerhalb liegenden Gegenstand, ohne daß sein Wahrnehmen zu einem vollwirklichen wird. Es ist und bleibt ein nebenwirkliches Wahrnehmen, obgleich es an Dauer und Grad der Aufmerksamkeit manche derjenigen Wahrnehmungen übertrifft, die dem Bereich der Geschäftserledigung angehören. Die Nebenwirklichkeit jenes Wahrnehmens ist also etwas Besonderes, von den Unterschieden der Dauer und des Grades der Aufmerksamkeit ganz Unabhängiges.

Während des wachen Lebens ist wohl meistens ein solches nebenwirkliches Wahrnehmen vorhanden. Mag man nun einen Vortrag halten, ein Buch lesen, dem Gespräch eines anderen Menschen zuhören, seinen Gedanken nachhängen oder in irgendeiner praktischen Tätigkeit begriffen sein, — fast immer sieht oder hört oder tastet man doch allerlei nebenher in größerer oder geringerer Entlegenheit von dem Mittelstrom des seelischen Lebens. Dabei läßt sich leicht erkennen, daß dieses nebenwirkliche Wahrnehmen manchmal, etwa während des Vortragens, ein in hohem Grade aufmerksames sein kann, daß sich also das nebenwirkliche Wahrnehmen keineswegs durch einen Mangel an Aufmerksamkeit charakterisieren läßt.

Die angeführten Erlebnisse zeigen uns auch, daß es noch andere nebenwirkliche seelische Erlebnisse gibt, die sich hier an das nebenwirkliche Wahrnehmen anschließen. In Bezug auf die nebenwirklich wahrgenommenen Gegenstände und Vorgänge werden nämlich nebenbei auch allerlei Konstatierungen gemacht. Man stellt etwa, während man mit jemandem spricht, nebenbei fest, daß seine Gesichtshaut glatt ist, daß sein Kopfhaar gefärbt ist, daß er momentan nicht aufmerkt auf das, was man ihm sagt, und was dergleichen mehr ist. Es findet hier also auch ein nebenwirkliches Denken statt, indem bestimmte Urteile über das nebenbei Wahrgenommene gefällt werden. Unter den nebenherlaufenden Wahrnehmungen und Urteilen sind auch häufig die speziellen Wertwahrnehmungen und Werturteile vorhanden. Man wird nebenbei der Häßlichkeit oder der Schönheit der wahrgenommenen Gegenstände inne und konstatiert urteilend deren Schönheit oder Häßlichkeit. Ebenso hat man oft nebenbei einen Eindruck von der Gutheit oder Schlechtheit des Betragens

einer wahrgenommenen Person und fällt in gewisser Entlegenheit ein entsprechendes Werturteil darüber. Im Anschluß an eine nebenwirkliche »Selbstwahrnehmung« wird man auch gelegentlich des guten oder schlechten Charakters des eigenen Verhaltens wahrnehmend und konstatierend inne. Selbstbilligungen und Selbstmißbilligungen laufen oft mehr oder weniger entlegen außerhalb des Hauptstromes des seelischen Lebens nebenher. Ja sogar des Sollens und Nichtsollens wird man häufig nebenher in gewisser seelischer Entlegenheit inne. Das im seelischen Hauptstrom stattfindende gegenwärtige eigene Verhalten wird nicht nur nebenwirklich wahrgenommen, sondern wird auch gelegentlich begleitet von dem Bewußtsein, man sei dazu verpflichtet, oder, in anderen Fällen, von dem Bewußtsein, man sollte das eigentlich nicht tun. Dies sind Fälle nebenhergehender Sollenserkenntnis, die sich in der Sphäre der seelischen Nebenwirklichkeit zu den nebenwirklichen Seins- und Werterkenntnissen hinzugesellen.

Suchen wir das Gebiet der nebenwirklichen seelischen Erlebnisse weiter ab nach denjenigen Gefühlsregungen, die noch außerhalb der Gesinnungsregungen vorhanden sind, so entdecken wir in manchen Fällen entfernt liegende Regungen der Lust und Unlust, der Freude und des Schmerzes. Ertönt etwa, während man eifrig mit einer Arbeit beschäftigt ist, eine liebliche Musik, so regt sich zuweilen ganz in der Ferne ein Gefühl der Lust. Ebenso, wenn sich währenddessen eine angenehme Wärme in dem Raum verbreitet oder ein Wohlgeruch den Raum erfüllt. Solange die Versunkenheit in die Arbeit besteht, kann eine nebenwirkliche Wahrnehmung jener Musik oder der Wärme oder des Geruchs entstehen, die dann von einem ebenso fernliegenden Gefühl der Lust begleitet ist. Die nebenwirkliche Wahrnehmung sowohl wie die nebenwirkliche Lust rückt dann unter Umständen immer näher und näher an den seelischen Mittelstrom heran, um eventuell volle Wirklichkeit zu bekommen. In anderen Fällen verläuft die Bewegung entgegengesetzt. Man nimmt zuerst die Musik, die Wärme und den Wohlgeruch vollwirklich wahr, erlebt ein vollwirkliches Gefühl der Lust. Wenn man sich dann der Arbeit zuwendet und sich mehr in sie vertieft, dann rückt die Wahrnehmung und das Gefühl der Lust in das Gebiet der seelischen Nebenwirklichkeit und weicht in immer größere Ferne zurück. In anderen Fällen zeigt sich das gleiche bei den Gefühlen der Unlust. Wird man etwa in versunkener Tätigkeit durch Geräusche gestört, so wendet sich nicht immer sogleich der Hauptstrom des seelischen Lebens der Wahrnehmung des Geräusches zu, sondern das Ge-



räusch wird zunächst nur nebenbei wahrgenommen. Und demgemäß ist auch die Unlust, die von dem wahrgenommenen Geräusch erregt wird, nicht eine vollwirkliche, sondern zuerst nur eine fernliegende nebenwirkliche. Die Unlust kann dann freilich, wenn das Geräusch länger andauert oder stärker wird, näher und näher an die seelische Mitte heranrücken, also immer weniger entlegen werden und schließlich ganz in den Mittelpunkt hineinrücken, damit seine Nebenwirklichkeit verlieren und zu einem vollwirklichen werden. Und auch das Umgekehrte findet sich hier, daß nämlich eine zunächst vollwirkliche Unlust, wenn man sich von dem Geräusch abwendet und einer Arbeit eifrig zuwendet, in das Reich der seelischen Nebenwirklichkeit tritt und dann in immer größere Entlegenheit zurückweicht. Daß nun in solchen Fällen die nebenwirkliche Unlust nicht einfach eine schwächere Unlust, und das Zurückweichen der Unlust in immer größere Entlegenheit nicht einfach eine Abnahme der Intensität der Unlust ist, läßt sich leicht erkennen. Man kann z. B. ziemlich heftige körperliche Schmerzen während eines Vortrags in gewisser Entlegenheit verspüren, Schmerzen, die viel stärker sein können, als die Unlust und die Schmerzen, die im Gebiete der seelischen Vollwirklichkeit auftreten. Es sind daher Gefühle von einer bestimmten Stärke nicht einfach vollwirkliche, und Gefühle von geringerer Stärke nicht ohne weiteres nebenwirkliche. So wie die Gefühle innerhalb des Gebietes des Vollwirklichen an Stärke variieren können, so können sie es auch innerhalb des Gebietes des Nebenwirklichen. Zugleich wird freilich ein nebenwirkliches Gefühl um so leichter in die Vollwirklichkeit hineindrängen, je stärker es ist, und um so leichter in größere Entlegenheit zurückweichen, je schwächer es ist. Aber die Annäherung an, und der Übergang in die Vollwirklichkeit i s t n i c h t selbst eine bloße Steigerung der Stärke der Gefühle. Je stärker Gefühle werden, um so leichter kann eben jene eigentümliche, abgewandte Versunkenheit aufgehoben werden, um so leichter der seelische Hauptstrom in die Richtung der betreffenden Gefühle hineingezogen werden. Geschieht dies, so ist eben damit die Bedingung für die Nebenwirklichkeit der Gefühle beseitigt, und die Vollwirklichkeit der Gefühle herbeigeführt. Andererseits werden die Gefühle um so weniger jene abgewandte Versunkenheit aufzuheben vermögen, je schwächer sie sind, und sie werden um so mehr in größere Ferne zurückweichen, je schwächer sie werden. Aber dieses Zurückweichen in größere seelische Ferne ist nicht selbst eine Abnahme der Stärke der Gefühle, sondern ist nur zuweilen verbunden mit einer solchen Abnahme.

Die seelischen Regungen, die innerhalb der Sphäre der seelischen Nebenwirklichkeit auftauchen, enthalten außer den bisher hervorgehobenen Momenten häufig auch jene eigentümlichen psychischen Züge, die man als Strebungen und Widerstrebungen bezeichnet. Eine gewisse Regung des Unwillens, der Unzufriedenheit und der Abwehr taucht oft fern am seelischen Horizont auf. Schon jene Unlust, die in gewisser Entlegenheit bei einer Störung der eifrigen Tätigkeit entsteht, ist meistens keine pure Unlust, sondern durchzogen von einer Regung des Unwillens, der Unzufriedenheit und der inneren Abwehr. Ebenso sind die nebenwirklichen Erinnerungen an Unangenehmes und die nebenwirklichen Vorausblicke in zukünftige widrige Möglichkeiten durchdrungen von nebenwirklichen Regungen des Widerstrebens gegen das Vergangene und das Zukünftige. Auch diese nebenwirklichen Widerstrebungen können ganz in der Ferne bleiben und dort wieder verschwinden. Oder sie rücken näher und näher an den seelischen Mittelstrom heran, um eventuell ganz in ihm aufgenommen zu werden und Vollwirklichkeit zu erlangen. Es sind zuweilen die aus nebenwirklichen Körperempfindungen stammenden Widerstrebungen, die zunächst nebenwirklich gegen irgendwelche leiblichen Unbehaglichkeiten gerichtet sind, die aber dann, wenn sie in den seelischen Mittelstrom hineingedrungen sind, also vollwirklich geworden sind, sich irgendwelche andere Entladungsgegenstände suchen. Der seelische Horizont mancher Menschen ist ganz erfüllt von solchen, aus leiblichen Unbehaglichkeiten stammenden und zunächst nebenwirklichen Widerstrebungen, die aber immer bereit sind, sich in den seelischen Mittelstrom zu drängen und sich gegen ganz unschuldige Gegenstände zu entladen. In anderen Fällen ist der ganze seelische Horizont erfüllt von Furcht vor unbestimmten zukünftigen Möglichkeiten, von einer nebenwirklichen Furcht, die sich aber immer in die seelische Mitte hineinzudrängen sucht. Und innerhalb des Gebietes der Nebenwirklichkeit kann die nebenwirkliche Furcht wieder näher heranrücken oder weiter zurückweichen.

Natürlich zeigen sich diese Erscheinungen nicht nur bei den Widerstrebungen, sondern auch bei den positiven Strebungen. Es gibt entlegene Begehrungen, entlegene Sehnsüchte und entlegene Hoffnungen. Es ist ein eigenartiger Tatbestand, wenn der ganze Horizont eines Menschen erfüllt ist mit entlegenen Begehrungen oder Sehnsüchten, der Mittelstrom dagegen eine Zeitlang ein begehrungs- und sehnsuchtsfreies Leben enthält. Über kurz oder lang rücken dann freilich doch immer die Begeh-

rungen und Sehnsüchte in den Mittelstrom hinein, um ihn ganz zu beherrschen. Ebenso können aber auch vollwirkliche Begehrungen und Sehnsüchte zurückweichen in die Sphäre des Nebenwirklichen und dann in immer größere seelische Ferne gleiten. Manche Regungen des Begehrens und Sehnens bleiben freilich in ihrem ganzen Verlauf episodisch oder nebenwirklich. Wohl nur ein überempfindliches Gewissen wird sich die immer wieder auftretenden, aber rein episodisch bleibenden Begehrungen, Sehnsüchte und Wünsche zurechnen und sich bei deren ethischer Verwerflichkeit heftig anklagen. Auf jeden Fall scheint es nicht richtig, die rein episodischen oder nebenwirklichen Strebungen eines Menschen als die allein maßgebenden und verräterischen Kungebungen seines eigentlichen und tiefsten Grundstrebens zu betrachten, wenn es auch für einen Menschen charakteristisch ist, daß gerade diese und keine anderen nebenwirklichen Begehrungen, Sehnsüchte und Wünsche in ihm vorkommen. Noch viel charakteristischer scheint mir freilich die Leichtigkeit oder die Schwierigkeit zu sein, mit der solche nebenwirklichen Strebungen sich in den seelischen Mittelstrom hineinzudrängen vermögen, ein Fall, der z. B. da vorliegt, wo der Mensch der Spielball seiner Launen ist.

Das Gebiet der nebenwirklichen seelischen Regungen enthält nun weiter auch vielfach gewisse seelische Akte, deren Vorkommen in dieser Region vielleicht zunächst erstaunlich erscheint. Es enthält nämlich entlegene, seitliche Willensvorsetzungen. So ist z. B. die Wahrnehmung und Bewertung eines bestimmten Verhaltens anderer Menschen zuweilen begleitet von dem nebenwirklichen Vorsatz: »Ja, das werde ich aber auch tun«. Oder, während man den Bitten und Aufforderungen eines anderen Menschen zuhört, nimmt man sich seitlich schon vor, das nicht zu tun, was er von einem verlangt. So ist der Hauptstrom des seelischen Lebens begleitet von nebenwirklichen Vorsetzungen, die in mehr oder weniger großer Entlegenheit stattfinden. Und zuweilen werden früher vollzogene Vorsätze durch neue nebenwirkliche Vorsetzungen aufrechterhalten und bestätigt. Die im seelischen Hauptstrom stattfindenden Tätigkeiten werden, wie mir scheint, beim erwachsenen Menschen meistens begleitet und gelenkt von dem nebenwirklichen Festhalten an bestimmten, früher gefaßten Vorsätzen. Manches sonst unverständliche Verhalten des Menschen wird leicht verständlich durch Berücksichtigung dieses nebenläufigen Festhaltens an bestimmten Vorsätzen. Eine eigentümlich widerspruchsvolle Sachlage ergibt sich dann, wenn im Hauptstrom Willensvorsätze gefaßt werden, die im Widerspruch stehen mit den Vorsätzen, die nebenläufig absolut festgehalten werden.



Die nebenwirklichen seelischen Vorgänge *entgehen* meistens der reflektiven *Wahrnehmung* und der *Erinnerung*. So weiß der Mensch gewöhnlich gar nichts davon, daß bestimmte nebenläufige Wahrnehmungen, Erkenntnisse, Gefühle, Strebungen und Willensvorsetzungen in ihm stattgefunden haben. Ja, es wird vorkommen, daß er auf diesbezügliche Fragen mit gutem Gewissen leugnet, derartige seelische Erlebnisse gehabt zu haben. Man darf daher eine solche Leugnung nicht ohne weiteres zum Grund nehmen, um die Existenz derartiger seelischer Regungen als widerlegt zu betrachten. Ebensowenig ist es gerechtfertigt, aus der Tatsache, daß die nebenwirklichen seelischen Regungen meistens nicht von dem erlebenden Menschen gewußt werden, zu folgern, das Nebenwirkliche sei *unbewußt* in dem Sinne, daß es gar nicht dem lebendigen seelischen Leben angehöre, sondern als eine an sich unbekannte Grundlage des seelischen Lebens erschlossen sei. Vielmehr ist das nebenwirkliche Leben selbst durch die richtige Blickwendung in seinem Dasein unmittelbar zu konstatieren. Damit ist freilich nicht gesagt, daß jeder beliebige Mensch zu jeder beliebigen Zeit diese richtige Blickwendung und diese Konstatierung auszuführen vermöchte. Gerade die unbemerkten und unbemerkt bleibenden nebenwirklichen seelischen Regungen scheinen einen großen Einfluß auf den Verlauf und den Inhalt des seelischen Hauptstromes zu haben, und zu allerlei Selbsttäuschungen des Menschen über sein eigenes Verhalten zu führen.

Der *Umfang*, in dem nebenwirkliche seelische Regungen *bei verschiedenen Menschen* vorkommen, scheint ein sehr verschieden großer zu sein. Während bei den einen Menschen ein reicher Strom des nebenwirklichen Lebens den Hauptstrom begleitet, ist bei anderen Menschen das seelische Leben fast ganz auf den Hauptstrom reduziert. Im übrigen schwankt jedoch die Größe des Umfangs des nebenwirklichen Lebens zu verschiedenen Zeiten wohl bei jedem Menschen. Zeiten, in denen das nebenwirkliche seelische Leben sich auf Kosten des Hauptstromes, der dünner und dünner wird, weit ausbreitet, wechseln ab mit Zeiten, in denen der Hauptstrom fast alles seelische Leben in sich aufsaugt. Ebenso schwankt der Grad der Entlegenheit, in der das nebenwirkliche seelische Leben stattfindet, im Laufe der Zeit hin und her.

Zum Abschluß dieser Darlegungen über das nebenwirkliche seelische Leben überhaupt sei noch darauf hingewiesen, daß alle die geschilderten seelischen Geschehnisse ganz *ohne irgendwelches Zutun* des erlebenden Subjekts eintreten können, daß sich aber auch das Subjekt ihnen gegenüber fördernd und hemmend verhalten kann.

So kann sich z. B. das Subjekt absichtlich in die abgewandte Versunkenheit hineinbegeben, sich darin festhalten und sich eventuell nachdrücklich in sie hineinlegen, um gewisse zu erwartende Erlebnisse in gewisse seelische Entlegenheit zu verbannen. Gewissen Wahrnehmungen, gewissen Bewertungen des eigenen Verhaltens, gewissen Begehrungen und Sehnsüchten wird damit von vornherein das Gebiet der Nebenwirklichkeit als ihr Schauplatz angewiesen. Ebenso kann das Subjekt sich von schon vorhandenen seelischen Regungen abwenden und sie in immer größere seelische Ferne beiseitedrängen. Oder es hemmt und hindert wenigstens, daß sich gewisse nebenwirkliche seelische Regungen aus der seelischen Ferne annähern und in den seelischen Hauptstrom hineindrängen. Mit allen diesen Bemühungen hält sich das seelische Subjekt gewisse seelische Erlebnisse »vom Leibe«. In anderen Fällen dagegen bemüht sich das Subjekt, die nebenwirklichen seelischen Regungen an den Hauptstrom heranzuziehen und sie in den Hauptstrom aufzunehmen, also ihre Nebenwirklichkeit zu mindern oder zu beseitigen. Die auf solche Ziele gerichteten Bemühungen des Subjekts brauchen freilich keinen Erfolg zu haben. Die Macht des Subjekts über das seelische Geschehen ist ja nirgends eine absolute. Trotz der gegenwirkenden Bemühungen des Subjekts werden oft nebenwirkliche Regungen entstehen, sich herandrängen und in den Hauptstrom hineinmünden. Ebenso wird es dem Subjekt oft nicht gelingen, zu verhindern, daß gewisse Regungen ins Gebiet des Nebenwirklichen hineintreten, dort verweilen und in immer größere Ferne zurückweichen. Man kann gewisse Regungen nicht in dem Hauptstrom festhalten oder nicht in den Hauptstrom hineinziehen, so sehr man sich auch bemüht.

Kehren wir nun zu den Gesinnungen zurück und betrachten wir die dritte der Modifikationen der Gesinnungen, die wir oben außer den überwirklichen und den nebenwirklichen ankündigten und die wir die *unterwirklichen* oder *provisorischen* Gesinnungsregungen nannten. In den verschiedensten Fällen treten solche provisorische Gesinnungen auf. Wenn man z. B. Anspruch auf die Gegenliebe eines anderen Menschen macht, so wird, solange dieser Anspruch nicht befriedigt wird, die auf jenen Menschen gerichtete Liebesregung häufig einen schwebenden *vorläufigen* Charakter haben. Es fehlt ihr dann die volle Wirklichkeit, sie schwebt, aber nicht über oder neben, sondern gleichsam *unter* der Vollwirklichkeit. Es liegt ein Druck auf ihr, und sie ist geladen mit einem Auftrieb zur vollen Wirklichkeit. Sie weist über sich hinaus auf eine unbedingte Liebe

von voller Realität. Sie ist zwar eine echte und reale seelische Regung, aber sie ist noch nicht vollwirklich. In gleicher Weise ist die Freundlichkeit, die man jemandem in der Hoffnung entgegenbringt, daß er einen bestimmten Wunsch erfüllen wird, oft provisorischen Charakters, solange noch nicht sicher ist, ob er dem Wunsche folgen wird. Ebenso gibt es Fälle, in denen man den Anspruch macht, daß jemand sich der ihm entgegengebrachten Liebe auch würdig erweise, und in denen man noch zweifelt, ob diese Würdigkeit besteht oder sich bewähren wird. Dann haben die auf ihn gerichteten Liebesregungen, solange der unbefriedigte Anspruch noch lebendig ist, den schwebenden Charakter des Vorläufigen oder Provisorischen. Schließlich gibt es einen Zustand der allgemeinen Lebensrenitenz; die Nichterfüllung seiner Ansprüche an das Leben ist dem Individium gerade schmerzlich fühlbar geworden, und der ganze seelische Lebensstrom wird unwillkürlich zurückgedämmt. Die in solchem Zustand der Lebensrenitenz entstehenden Regungen der Liebe oder Freundlichkeit haben dann jenes Schwebende und Vorläufige, das wir als das Eigentümliche der provisorischen Gesinnungen erkennen. Der lebensrenitente Mensch tut nicht etwa nur liebevoll und freundlich, sondern es werden ihm unter Umständen echte und reale Regungen der Liebe und Freundlichkeit gleichsam abgezwungen. Es geht durch diese Regungen ein gehemmter Auftrieb zur Vollwirklichkeit. Sie bleiben unterwirklich, provisorisch.

Diese Erscheinungen zeigen sich nicht nur bei den positiven Gesinnungsregungen, sondern auch bei den negativen Regungen des Hasses und der Feindlichkeit. Haßregungen entstehen manchmal gegen einen Menschen, weil man bei ihm die Absicht merkt, etwas zu tun, was man für tadelnswert hält. Solange man dann noch zweifelt, ob er das Befürchtete tun wird, oder solange man ihn noch von seiner Absicht abbringen möchte, sind die Haßregungen gegen ihn noch nicht vollwirklich, sondern sie schweben noch im Provisorischen. Sie haben zwar den Auftrieb zum vollwirklichen Haß, aber dieser Auftrieb ist gehemmt und erreicht sein Ziel nicht, und der Haß ist provisorischer Art. Diejenigen Feindseligkeitsregungen, die im Zustand der allgemeinen Lebensrenitenz entstehen, pflegen von besonderer Stärke zu sein. Die Unzufriedenheit über die Unbefriedigung der Lebensansprüche, die augenblickliche Stauung des ganzen seelischen Lebensstromes entlädt sich gern in Feindseligkeit gegen die Welt. Trotz ihrer Stärke aber haben diese Feindseligkeitsregungen des Lebensrenitenten nicht die volle Wirklichkeitsfülle. Sie nehmen an der Zurückstauung des ganzen Lebensstromes teil und haben den



Charakter des provisorisch Schwebenden. Ja, selbst wenn sich dann das Subjekt heftig in die Feindseligkeitsregung hineinlegt, so wird sie damit noch nicht zu einer vollwirklichen, sondern bleibt eine provisorische, solange wenigstens die allgemeine Lebensrenitenz auch in der Richtung der Gesinnungsregungen aufrechterhalten wird.

Freilich können gerade in letzterem Fall die Feindseligkeitsregungen auch verstiegene, überwirkliche Regungen sein. Wenn die seelische Stauung, die hier zunächst die Gesinnungsregungen zu provisorischen macht, längere Zeit andauert, so sucht sie sich gern in allerlei verstiegenen seelischen Regungen zu entladen. Aber man kann dann auch konstatieren, daß der bis dahin provisorische Haß plötzlich in die Höhe schnellt und zu einem überwirklichen Haß wird, daß also die Unterwirklichkeit eine andere Modifikation des Hasses ist als seine Überwirklichkeit. In beiden Fällen erreicht der Haß nicht seine Vollwirklichkeit, sondern behält etwas Schwebendes, aber im einen Fall lebt er gleichsam unter, im anderen Fall gleichsam über einem gewissen seelischen Normalniveau. — Das gleiche gilt natürlich auch für die Liebesregungen. Eine provisorische Liebesregung kann plötzlich, wenn die Stauung sich entlädt, übergehen in eine hochverstiegene Liebesausströmung. Aber auch hier kann man deutlich die Verschiedenheit der unterwirklichen von der überwirklichen Modifikation erkennen.

Ebenso sind die provisorischen von den nebenwirklichen Gesinnungsregungen zu unterscheiden. Eine provisorische Liebesregung braucht nicht nebenher zu laufen, sondern kann innerhalb des seelischen Hauptstromes liegen, auch ohne deshalb schon eine vollwirkliche Liebe zu sein. Und eine nebenwirkliche Liebesregung ist nicht notwendig auch eine provisorische. Beide, die provisorische und die nebenwirklicke Liebe, haben zwar das eigentümlich Schwebende, das wir oben hervorgehoben haben. Aber es fehlt den nebenwirklichen Gesinnungsregungen als solchen jene innere Stauung, die die provisorischen Gesinnungen unter die Vollwirklichkeit herabdrückt. Es scheint für das Dasein provisorischer Gesinnungsregungen wesentlich zu sein, daß der seelische Hauptstrom, und zwar mit innerer Stauung durch sie hindurchgeht, während die nebenwirklichen Gesinnungsregungen ganz außerhalb des seelischen Hauptstromes liegen. Wenn daher eine nebenwirkliche Liebe in den seelischen Hauptstrom hineinrückt, so wird sie nicht immer zu einer vollwirklichen. Sie wird vielmehr zu einer provisorischen, wenn mit ihrem Eintritt in den Hauptstrom zugleich eine innere Stauung in ihrer Richtung eintritt. Dies ist in folgendem Erlebnis ersichtlich.

Während man eifrig beschäftigt ist, tritt eine geliebte Person in das Zimmer. Man nimmt sie nebenwirklich wahr und erlebt eine nebenwirkliche Liebesregung zu ihr. Nach einiger Zeit wendet sich der seelische Hauptstrom von der Beschäftigung ab und in die Wahrnehmung und die Liebesregung zu der geliebten Person hinein. Zugleich aber wird man der Absicht der anderen Person inne, etwas zu tun, was man nicht gutheißen kann. Dann wird aus der nebenwirklichen Liebe keine vollwirkliche, sondern nur eine unterwirkliche, provisorische Liebe. Und diese provisorische Liebe kann dann, wenn der andere Mensch sich nicht von seiner Absicht abbringen läßt, plötzlich in einen verstiegenen, transzendenten Haß umschlagen. Hier hat man dann deutlich die drei von uns unterschiedenen Modifikationen der Gesinnungen nacheinander.

So wie in den angeführten Beispielen die Liebes- und die Haßregungen den Charakter des Provisorischen zeigen, so können auch alle die anderen positiven und negativen Gesinnungsregungen, die wir früher angeführt haben, in dieser Modifikation des Unterwirklichen auftreten. Dabei ist nun freilich in den verschiedenen Fällen der Charakter des Provisorischen oft sehr verschieden scharf ausgeprägt, wie denn auch eine und dieselbe Gesinnungsregung im Verlaufe ihres Daseins mehr oder weniger provisorisch werden kann. Manche Liebes- und Haßregungen sind nur leicht provisorisch gefärbt, während andere weit unterhalb der Vollwirklichkeit bleiben und in hohem Grade provisorisch sind. Wenn man die minderen Grade der provisorischen Färbung mitberücksichtigt, so wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß sehr viele, wenn nicht die meisten positiven und negativen Gesinnungsregungen der Menschen nicht ganz vollwirklich, sondern nur provisorischer Natur sind. Die Menschen lieben und hassen meistens, wenn nicht bloß nebenher oder verstiegen, so doch nur provisorisch. Besonders scheinen die meisten Regungen des Hasses und der Feindseligkeit nur verstiegen oder provisorisch zu sein, also nur selten die volle Wirklichkeit zu erreichen.

Was nun das Verhältnis der provisorischen Gesinnungsregungen zu den Verschiedenheiten der inneren Blickrichtung betrifft, so können sie an sich sowohl hinaufblickende, als auch hinabblickende und geradeausblickende Gesinnungen sein. Nur insofern die hinaufblickenden Gesinnungen oft mit besonders hohen Ansprüchen an die Würdigkeit und den Wert des Gesinnungsgegenstandes verbunden sind, wird es leicht vorkommen, daß diese Ansprüche nicht oder noch nicht ganz befriedigt erscheinen, und daß dementsprechend die hin-

aufblickenden Gesinnungen den Charakter des Provisorischen haben. Die hinaufblickende Liebe des Jünglings zu seiner Geliebten ist, wenn sie nicht eine verstiegene ist, sehr oft eine provisorische, sofern sie auf einer innerlich zweifelhaften Überschätzung der Geliebten beruht. Ebenso kann aber auch die geradeausblickende, kameradschaftliche Liebe des Studenten zur Studentin bloß provisorisch sein, wenn eben die Gleichstellung der beiden noch innerlich unsicher ist. Und schließlich hat auch die gönnerhaft hinabblickende Freundlichkeit oft den provisorischen Charakter, wenn die Überordnung des freundlichen Menschen oder die Unterordnung des anderen unsicher oder willkürlich ist.

Der provisorische Charakter der Gesinnungsregungen tritt meist ein, ohne daß das erlebende Subjekt etwas dazu tut, ja ohne daß es überhaupt etwas davon weiß. Das Subjekt erlebt einfach passiv die auftretenden provisorischen Liebes- und Haßregungen. Wie sich aber überhaupt das Subjekt seinen seelischen Regungen gegenüber betätigen kann, so kann es auch fördernd und hemmend auf die provisorische Natur seiner Gesinnungsregungen einwirken. Wer z. B. eine gewisse Angst vor vollwirklichen Regungen hat, wer fürchtet, daß sich in vollwirklichen Regungen seine innerste Kraft zu schnell verströme, der wird unwillkürlich die Entstehung bloß provisorischer Gesinnungsregungen begünstigen. Er wird von vornherein hinzielen auf bloß provisorische Regungen, und er wird den provisorischen Charakter schon vorhandener Regungen zu erhalten suchen. Jeden Ansatz der provisorischen Gesinnung, in eine vollwirkliche überzugehen, wird er zurückhalten. In anderen Fällen dagegen möchte das psychische Subjekt gern vollwirkliche Gesinnungsregungen erleben und die provisorischen Regungen in vollwirkliche überführen. So kann es unter Umständen den provisorischen Charakter seiner Gesinnungen wirklich verhindern oder hemmen. Aber selbst der sehnlichste Wunsch und die nachdrücklichste Bemühung, vollwirkliche Gesinnungen zu erreichen, haben oft keinen Erfolg. Gegen den Wunsch und Willen des Subjekts sind und bleiben dann seine Gesinnungsregungen provisorisch. Steigert das Subjekt dann den Druck zum Vollwirklichen hin, so gleitet es höchstens in das Gebiet des Überwirklichen aus und erreicht nur verstiegene Gesinnungsausbrüche. So pendelt vor allem der lebensrenitente Mensch häufig zwischen ausgeprägt provisorischen und verstiegenen Gesinnungsregungen hin und her, ohne die gefürchtete und doch auch sehnlichst erwünschte Vollwirklichkeit erreichen zu können.

Hat man nun angesichts der Gesinnungsregungen den Charakter des Provisorischen erkannt, hat man den Blick dafür geschärft, so



erkennt man leicht, daß auch die anderen seelischen Regungen dieselbe Modifikation des Provisorischen zeigen. Man achte auf die zahlreichen Fälle, in denen der Hauptstrom des seelischen Lebens auf die Zukunft gerichtet ist, der man mit Erwartung oder mit Angst und Sorge entgegensieht. Man achte also auf das seelische Leben, wie es beim Aufenthalt in Wartezimmern von Ärzten, in sonstigen Vorräumen, auf Bahnhöfen, in Prüfungszimmern und Vortragsräumen kurz vor der Prüfung oder dem Vortragsbeginn verläuft. Und man achte zunächst auf das Wahrnehmen und Konstatieren, das sich auf die umgebenden Gegenstände und Ereignisse bezieht. Man wird dann freilich auch manches nebenwirkliche Wahrnehmen und Konstatieren vorfinden, das mehr oder weniger weit von dem seelischen Hauptstrom entfernt verläuft. Aber dann treten doch auch zahlreich die Wahrnemungen und Konstatierungen auf, durch die der Hauptstrom auf die Zukunft hindurchgeht und die nun den schwebenden Charakter des Provisorischen haben. Speziell die Wahrnehmungen und Konstatierungen, die sich auf etwas beziehen, das mit den erwarteten oder gefürchteten Gegenständen oder Ereignissen in Zusammenhang zu stehen scheint, sind nicht ganz vollwirklich, sondern mehr oder weniger provisorisch. In anderen Fällen ist es nicht die überwiegende Richtung auf die Zukunft, sondern die mehr oder weniger unzufriedene Abwendung von der Gegenwart, die Gegenwartsverneinung, die den provisorischen Regungen zugrunde liegt. Das Wahrnehmen und das Konstatieren dessen, was einem unangenehm ist, hat sehr häufig den unterwirklichen, provisorischen Charakter. Körperliche Unbehaglichkeiten und Schmerzen, starke Kälte und unangenehmer Wind werden meistens nur provisorisch wahrgenommen und beurteilt. Zu den Wahrnehmungen und Beurteilungen treten dann die seelischen Regungen des Gut- oder Schlechtfindens und die des Schön- oder Häßlichfindens hinzu und zwar ebenfalls in der Modifikation des Vorläufigen. Man achte ferner auf das Bewußtsein des Sollens, das sowohl bei entschiedener Einstellung auf die Zukunft, als auch bei der negierenden Abwendung von der Gegenwart auftreten kann. Man wird etwa inne, daß man zur günstigen Gestaltung der Zukunft oder zur Besserung der Gegenwart ein Verhalten einschlagen sollte und müßte, zu dem man keine Lust hat. Solange dann die Richtung auf die Zukunft, beziehungsweise die Abwendung von der Gegenwart bestehen bleibt, hat dieses Bewußtsein des Sollens nur provisorischen Charakter, falls man es nicht etwa hemmungslos in seinen Willen aufnimmt.

Die Gefühlsregungen der Lust und Unlust, der Freude und Trauer kommen ebenfalls häufig in der provisorischen Modifikation vor. Geht durch diese Gefühlsregungen die Erwartung oder Befürchtung auf die Zukunft hindurch, oder werden sie durchzogen von der unzufriedenen Verneinung der Gegenwart, so bleiben sie in einer eigentümlichen seelischen Schwebe, werden nicht zu vollwirklichen Regungen, sondern verharren im Provisorischen. Die Freude an einem Präludium und die Trauer über einen Vermißten, den man noch aufzufinden hofft, mögen als Beispiele angeführt sein. Daß schließlich auch provisorische Willensentschließungen und provisorisches Handeln im seelischen Leben des Menschen häufig genug vorkommt, bedarf wohl keines weiteren Nachweises.

Nur darauf sei noch hingewiesen, daß in manchen Fällen der ganze seelische Lebensstrom eine kürzere oder längere Zeit hindurch den provisorischen Charakter annimmt. Wenn der Mensch sich im Innersten äußerst unsicher, schwach oder unwertvoll fühlt, wenn er von tiefem Selbstmißtrauen erfüllt ist, ebenso, wenn er der Unbefriedigtheit seiner Ansprüche an das Leben so recht fühlbar inne wird, dann befällt ihn leicht eine allgemeine Lebensrenitenz, die nun den ganzen seelischen Lebensstrom unter die Vollwirklichkeit hinabdrückt. Und dann lebt er im ganzen nur provisorisch. Er geht schlafen und steht auf, immer nur vorläufig, denn »es ist immer noch nicht das rechte und eigentliche«. Er wäscht und frisiert sich, er kleidet sich an – nur vorläufig. Er ißt und trinkt und tut sein Tagewerk, aber nur provisorisch. Lernt er etwas, eignet er sich Geschicklichkeiten an, so tut er es nur vorläufig. Und nur provisorisch liest er Bücher und Zeitungen, betrachtet er Kunstwerke und hört er Musik an. Mit seinen Kleidern, mit seiner Wohnung, mit seiner Wohnungseinrichtung einigt er sich nur ganz provisorisch. Mag ihm ein neuer Aufenthaltsort auch vorher als ein endgültiger erscheinen, kaum ist er dort, so einigt er sich mit ihm wieder nur provisorisch. Alle Entschlüsse faßt er nur provisorisch. Ebenso ist immer nur vorläufig sein Verkehr mit bestimmten Menschen, sein auf sie gerichtetes Lieben und Hassen, sein Wohltun wie seine Kränkungen. Provisorisch wählt er einen Beruf und ist darin tätig; provisorisch heiratet er und sorgt für seine Familie; provisorisch widmet er sich dem Staatswohl; nur vorläufig macht er Spaziergänge und Reisen. Provisorisch ist sein ganzen Leben. Es gleitet dahin, ohne irgendetwas Vollwirkliches zu enthalten. Es ist, als ob er immer sein eigentliches, vollwirkliches Leben für eine unbestimmte und unbekannte bessere Zukunft reservieren wolle, die

aber leider nie komme. Vielleicht, wenn er eines Tages auf sein vergangenes Leben zurückblickt, entdeckt er plötzlich, das er bisher weder seine Umgebung, noch die mit ihm lebenden Menschen so eigentlich recht wirklich gesehen und erkannt, recht geliebt und gehaßt hat, daß er eigentlich gar nicht wirklich mit ihnen verkehrt hat, sondern immer an ihnen vorbeigelebt hat, ja daß sein ganzes bisheriges Leben kein vollwirkliches, sondern nur ein provisorisches Leben gewesen ist. Vielen Menschen aber geht diese Entdeckung nie auf, sondern sie leben, ohne es zu wissen, bis zu ihrem Tode immer bloß vorläufig.

Wenn nun auch das seelische Leben wohl jedes Menschen in großem Umfange provisorisch ist, so ist es doch für bestimmte Menschen, und nebenbei bemerkt auch für bestimmte Völker, besonders charakteristisch, daß ihr Leben in hohem Grade und in großem Umfange die provisorische Färbung hat. Der tatsächlich vorhandene provisorische Charakter des seelischen Lebens ist jedoch nicht bloß durch die persönliche Natur des betreffenden Menschen, sondern auch von der Lebensart abhängig, die sich bei den Menschen seiner Umgebung findet. Unter lauter ausgeprägt provisorisch lebenden Menschen wird man selbst leicht in die provisorische Lebensweise hineingezogen, ohne daß man es bemerkt.

Dauert das hochgradig provisorische Leben übrigens längere Zeit hindurch an, so entsteht eine wachsende Tendenz, die seelische Stauung zu entladen in ein vollwirkliches Leben. Da dieses aber meistens für provisorisch lebende Menschen unerreichbar ist, so sucht sich ihr seelisches Leben als Ersatz dafür von Zeit zu Zeit hinaufzuschwingen in ein überwirkliches, transzendentes Leben. Sie suchen daher gern alle Arten der Berauschung und der Weltabgeschiedenheit, Festlichkeiten, Idyllen, Wüsten und Hochgebirge auf. Oder sie entladen sich wenigstens dadurch, daß sie sich heftig in den häufigen Gebrauch der verstiegenen Ausdrücke hineinlegen und alle Augenblick etwas »furchtbar«, »schrecklich«, »wahnsinnig«, »unglaublich«, »ungeheuer«, »unendlich«, »riesig« oder »kolossal« finden. In verstiegenen Behauptungen und verstiegenen Bewertungen entlädt sich ja gern jede seelische Stauung.

Überblicken wir nun, was wir bisher in bezug auf die schwebenden Gesinnungen gefunden haben, so zeigt sich, daß sowohl den transzendenten, als auch den episodischen, als auch den provisorischen Gesinnungen ein gewisser Mangel an voller Wirklichkeit eignet, der ihnen einen schwebenden Charakter verleiht. Andererseits unterscheiden sich die verschiedenen Modifikationen doch wieder in be-

sonderer Weise voneinander, indem nämlich die transzendenten Gesinnungen mehr oder weniger **hoch** über, die episodischen Gesinnungen mehr oder weniger weit **neben**, und die provisorischen Gesinnungen mehr oder weniger tief **unter** der seelischen Vollwirklichkeit schweben.

Demjenigen, der bei der Lektüre psychologischer Darlegungen nicht selbst auf die psychischen Tatsachen als auf das allein maßgebende Fixum hinblickt, sondern sich in geistiger Bequemlichkeit ausschließlich durch die gelesenen Wörter und deren zufällige, außerpsychologische Bedeutung leiten und gleichsam hinzwingen lassen will zu einem ihm leicht »verständlichen Bild« von der seelischen Wirklichkeit, dem wird freilich schon der Gedanke unvollziehbar erscheinen, daß wirkliche seelische Regungen doch nicht die volle Wirklichkeit haben sollen. Er wird sich schnell auf die bequeme Disjunktion berufen, daß etwas entweder wirklich oder nicht wirklich sei, und daß es ein Drittes nicht gebe. Doch mit solchen Disjunktionen kommt man der psychischen Wirklichkeit gegenüber niemals aus. Man muß vielmehr ernstlich suchen, den unmittelbaren Zugang zu den betreffenden seelischen Tatsachen selbst zu gewinnen, um dann an diesen Tatsachen den Sinn der Wörter zu erfüllen und die Wahrheit der Behauptungen zu prüfen. Wer dies nicht mag oder nicht kann, hat kein Recht, in psychologischen Dingen mitzureden. Gegenüber gewissen älteren, aber immer noch auftretenden Meinungen muß immer wieder auf die Tatsache hingewiesen werden, daß die seelischen Erlebnisse keineswegs ohne weiteres immer und notwendig von einem aktuellen Wissen um sie begleitet sind. Auch wenn wir von denjenigen Menschen, die überhaupt seelische Tatsachen nicht zu sehen vermögen, absehen, so müssen wir doch konstatieren, daß **dem Menschen der allergrößte Teil seines eigenen seelischen Lebens ungewußt entgeht.** So kann denn auch das Gesinnungs- und schließlich das seelische Leben eines Menschen überhaupt den Charakter des Schwebenden und speziell den des Provisorischen haben, ohne daß der Mensch selbst etwas davon bemerkt. Ja, er kann so wenig von dem provisorischen Charakter seines seelischen Lebens wissen, daß er auf diesbezügliche Fragen mit gutem Gewissen bestreiten kann, jemals provisorische Regungen gehabt zu haben. Es kann daher geschehen, daß man eines Tages gleichsam erst entdeckt, wie provisorisch man bisher gelebt hat, oder daß eine bestimmte Liebesregung, die man bis dahin ungeprüft für eine vollwirkliche gehalten hat, in der Tat eine recht provisorische war. Dasselbe kann natürlich geschehen bei ver-



stiegenen und bei nebenwirklichen Regungen. So kann eine bisher für vollwirklich gehaltene Liebe sich eines Tages als eine ziemlich verstiegene entpuppen. Oft bemerken die Menschen erst kurz vor ihrem wirklichen oder vermeintlichen Lebensende, wie selten sie eigentlich vollwirklich gelebt haben.

Auch demjenigen, der das seelische Leben anderer Menschen betrachtet und beeinflußt, entgeht es sehr oft, daß dieses seelische Leben durchaus nicht immer ein vollwirkliches, sondern vielfach ein verstiegenes oder provisorisches ist. Wieviele von den Lehrern und Erziehern, die in ihren Zöglingen Regungen der Vaterlandsliebe hervorzurufen suchten, haben gewußt, daß sie meistens nur verstiegene oder provisorische Regungen erreichten? Es ist ja gar nicht zu vermeiden, daß das seelische Leben der Zöglinge durch die pädagogische Beeinflussung zunächst nur zu verstiegenen und zu provisorischen Regungen geführt wird. Das Schlimme ist nur, wenn man sich mit verstiegenen und provisorischen Regungen im Zögling begnügt und nicht darauf hinzielt, sie schließlich in vollwirkliche übergehen zu lassen. Man muß sich die oben dargelegte Übersicht über das Gebiet des verstiegenen und provisorischen seelischen Lebens vor Augen halten, man muß dann das Wahrnehmen, Vorstellen, Erkennen und Glauben, man muß die Gemütsregungen, die Strebungen, Widerstrebungen und Willensvorsetzungen, man muß schließlich die aktiven Verhaltungsweisen beobachten, die man in den Zöglingen erregt, dann wird man erst den ganzen Umfang erkennen, den die verstiegenen und die provisorischen Regungen in dem pädagogischen Wirkungsgebiet einnehmen. Nicht nur die allgemeine Widerspenstigkeit gegen Erziehungseinflüsse, sondern auch die Unsicherheit über das eigene Können und über die Folgen des eigenen Verhaltens machen das seelische Leben des Zöglings unter pädagogischer Beeinflussung zu einem provisorischen. Und nicht nur der Ehrgeiz und die Sucht, den Lehrern und Erziehern zu gefallen, sondern auch der Drang nach Entladung der allgemeinen seelischen Stauung, die während der Zeit der pädagogischen Beeinflussung bei vielen Zöglingen besteht, bewirken in ihnen verstiegene seelische Regungen.

Wir kehren nun zu dem Gebiet der aktuellen Gesinnungsregungen zurück und achten auf diejenige Modifikation, die sich an diesen Regungen zeigt, wenn sie nicht ganz unbedrückt vorhanden sind, sondern durch einen auf sie ausgeübten Druck niedergehalten und damit an ihrer vollen Entfaltung gehindert werden. Wir wollen die so modifizierten Gesinnungen die niedergehaltenen nennen und werden gleich sehen, daß sie sich von den schwebenden Gesinnungen



in allen den drei Arten der transzendenten, der episodischen und der provisorischen unterscheiden.

c) Die niedergehaltenen aktuellen Gesinnungen. Wie wir später noch genauer erkennen werden, ist das psychische Subjekt nicht immer der untätige Erleber seiner Gesinnungsregungen, sondern es nimmt vielfach Stellung zu seinen eigenen Gesinnungsregungen. Und es kann sich ihnen gegenüber in sehr verschiedener Weise verhalten. Eine dieser Verhaltungsweisen ist das Niederhalten der in ihm entstehenden aktuellen Gesinnungen. Hier nun kommt es nicht auf dieses Verhalten selbst an, sondern auf die eigentümliche Seinsweise, welche die niedergehaltene Gesinnung eben dadurch gewinnt, daß sie niedergehalten wird. Als Beispiel diene zunächst eine negative Gesinnungsregung, die entsteht, wenn man in seinem Wollen und Tun durch jemanden gehemmt oder gehindert wird. Während ich in einer Arbeit begriffen bin, stört mich jemand durch fortdauerndes Lärmen. In seitlicher Entlegenheit regt sich eine gewisse nebenwirkliche Feindseligkeit gegen den mich störenden Menschen. Mit der Fortdauer der Störung drängt sich die nebenwirkliche Feindseligkeit in den Hauptstrom hinein und wird zu einer vollwirklichen. Zugleich aber halte ich sie dauernd nieder und suche bei meiner Arbeit zu bleiben. Die niedergehaltene Feindseligkeit ist dann noch immer als aktuelle Regung in mir vorhanden. Durch die Niederhaltung wird sie nun nicht nur abgehalten, sich in gewissen Mienen, Gebärden, Worten und Taten zu äußern, sondern sie erleidet auch in sich eine innere Zusammendrückung, durch die sie an ihrer eigenen vollen Entfaltung gehindert wird. Die Feindseligkeit bleibt bestehen und wird durch die dauernde Niederhaltung nicht notwendig zu einer schwebenden Gesinnung. Sie wird zwar häufig zugleich bis zu einer gewissen Entlegenheit in die seelische Nebenwirklichkeit hinausgedrängt werden. Aber erstens ist sie dann nicht nur eine nebenwirkliche, sondern zugleich eine bedrückte und niedergehaltene Gesinnung. Und zweitens wird die Feindseligkeit nicht in allen Fällen durch die Niederhaltung auch in die seelische Nebenwirklichkeit verdrängt, sondern sie bleibt manchmal innerlich vollwirklich und ist doch gleichsam durch äußeren Druck niedergehalten und an ihrer vollen Entfaltung gehindert. Freilich wohnt ihr auch dann ein innerer Auftrieb inne, aber dieser ist nicht, wie bei den schwebenden Gesinnungen, ein Auftrieb zur inneren Wirklichkeitsfülle, sondern ein Drang zur vollen Entfaltung. Die Niedergehaltenheit kann also sowohl vollwirkliche, wie nebenwirk-

liche Gesinnungen betreffen, sie ist daher sicher von der Nebenwirklichkeit zu unterscheiden.

Daß die niedergehaltene Feindseligkeit nicht notwendig eine verstiegene ist, daß also die Niedergehaltenheit auch von der Überwirklichkeit der Gesinnungen zu unterscheiden ist, bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Wer eine starke Abneigung gegen alle verstiegenen Gesinnungsregungen hat, wird ja wohl alle in ihm entstehenden derartigen Regungen niederhalten. Dann sind die an sich überwirklich schwebenden Gesinnungsregungen zugleich durch niederhaltenden Druck an ihrer vollen Entfaltung gehindert. Aber die Niederhaltung macht sie nicht erst zu transzendenten; und sie bleiben überwirklich, wenn sie vom niederhaltenden Druck befreit sich voll entfalten können. Daraus ist deutlich ersichtlich, daß die Niedergehaltenheit verschieden ist von der Überwirklichkeit der Gesinnungsregungen. Viel näher liegt dagegen die Meinung, daß die niedergehaltene Feindseligkeit doch nichts anderes sei als die oben geschilderte unterwirkliche oder provisorische Feindseligkeit. Diese Meinung liegt deshalb so nahe, weil in der Tat die niedergehaltene Feindseligkeit, wie überhaupt die niedergehaltenen Gesinnungsregungen, sehr häufig zugleich provisorische Regungen sind, so daß hier die Auseinanderhaltung der Niedergehaltenheit und der Unterwirklichkeit der Gesinnung besondere Schwierigkeiten bietet. Wenn man sich aber an die bestimmten Fälle hält, in denen die Niederhaltung der Feindseligkeit eine entschiedene und endgültige ist, in denen also das Subjekt nicht schon den Moment vorausnimmt, in dem die niedergehaltene Feindseligkeit den Druck durchbrechen und sich frei entfalten wird, sondern die gegenwärtige Feindseligkeit ein für allemal verneinend niederhält, dann wird man erkennen, daß die niedergehaltenen Gesinnungen nicht notwendig auch provisorisch zu sein brauchen, sondern zugleich vollwirkliche Gesinnungen sein können.

Der Zustand der Niedergehaltenheit ist also sowohl von der Nebenwirklichkeit, als auch von der Überwirklichkeit und der Unterwirklichkeit zu unterscheiden. Der niederhaltende Druck des Subjekts kann sich ebensowohl über die *vollwirklichen*, als auch über das ganze Gebiet der *schwebenden* Gesinnungen erstrecken. Die Gesinnungsregungen erleiden dann von außen her einen Druck, während die schwebenden Gesinnungen an sich schon gleichsam von innen her einen Mangel an Wirklichkeitsfülle haben.

Die Niederhaltung der aktuellen Gesinnungsregungen kann nun in zwei einander gegensätzlichen Weisen geschehen. Nämlich entweder so, daß die aktuelle Gesinnung zwar niedergehalten, aber nicht



eigentlich verneint, sondern vielmehr heimlich doch noch bejaht wird, oder so, daß sie nicht nur niedergehalten, sondern auch entschieden verneint wird. Durch diese gegensätzlich verschiedenen Akte der Bejahung und Verneinung gewinnen die aktuellen Gesinnungen eine wesentlich verschiedene Stellung innerhalb der seelischen Wirklichkeit. Während nämlich die niedergehaltene, aber zugleich heimlich bejahte Gesinnungsregung immer noch in einem sie nährenden Kontakt mit dem tätigen Ich-Zentrum steht, ist die niedergehaltene, aber zugleich entschieden verneinte Gesinnung von diesem seelischen Nährboden völlig abgeschnürt und wächst nur noch auf dem Naturboden der Seele, für den sich das Ich nicht direkt verantwortlich fühlt. Es sind vor allem, aber doch nicht ausschließlich, die feindlichen Gesinnungsregungen, die jene sie verneinende Niederhaltung erfahren und dadurch aus dem Bereich der Verantwortlichkeit ausgeschaltet werden. Nur selten macht sich daher ein Mensch Vorwürfe über die vielen Feindseligkeitsregungen, die in ihm unter seinem verneinenden und niederhaltenden Druck entstehen.[1]

Es sei auch hier kurz darauf hingewiesen, daß nicht etwa nur Gesinnungsregungen, sondern auch alle möglichen anderen seelischen Regungen einen niederhaltenden Druck vom Subjekt erfahren können, und daß sie dabei zugleich entweder heimlich bejaht oder entschieden verneint werden können. Ein großer Teil des seelischen Lebens steht unter dem niederhaltenden Druck des Subjekts und kommt daher zu keiner rechten Entfaltung. Unabhängig von dem Zutun des Subjekts entstehen auf dem Naturboden der Seele unaufhörlich die mannigfaltigsten Meinungen, Vermutungen, Bewertungen, Entwertungen, Hoffnungen, Befürchtungen, Strebungen und Sträubungen. Die meisten von ihnen werden niedergehalten und vergehen wieder unentfaltet. Mit manchen von ihnen liebäugelt das Subjekt, obgleich es sie niederhält. Heimlich bejaht und begünstigt das Subjekt viele der seelischen Regungen, die es auf der anderen Seite dennoch bedrückt und niederhält. Diese heimliche Bejahung und Begünstigung niedergehaltener seelischer Regungen ist seelische Unreinlichkeit und ein Zeichen dafür, daß die Kultiviertheit der Menschen noch

---

1) Die hier gemeinte Verneinung enthält eine Mißbilligung und Daseinsbefeindung der Gesinnung. Davon verschieden ist die auf die vorhandene, aber verneinend niedergehaltene Gesinnung bezogene Daseinsverleugnung, die dann vorliegt, wenn man die Gesinnungsregung vor sich selbst verbirgt, wenn man sie sich selbst nicht eingesteht. Es sind besonders wieder die Feindseligkeitsregungen, die nicht nur oft verneinend niedergehalten werden, sondern zugleich auch verleugnet werden.



nicht ganz durchdringt, sondern nur seine Oberfläche betrifft. Freilich kommt es immer darauf an, aus welchen Gründen die Niederhaltung stattfindet, und aus welchen Gründen trotzdem die konsequente radikale Verneinung unterbleibt.

Zu den drei bisher betrachteten Abarten der aktuellen Gesinnungen, zu den unechten, den schwebenden und den niedergehaltenen Gesinnungen, sei schließlich noch eine vierte Abart hinzugefügt, die wir die ästhetischen Gesinnungen nennen wollen.

d) Die ästhetischen aktuellen Gesinnungen. Man kann die Gesinnungen selbst einer ästhetischen Bewertung unterwerfen und man tut es auch. Gewisse Gesinnungsregungen werden als »schön«, andere als »häßlich« bezeichnet. Wir wollen nun hier unter den ästhetischen Gesinnungen nicht etwa die »schönen« Gesinnungen verstehen. Wir wollen vielmehr jede ästhetische Bewertung der Gesinnungen selbst unterlassen.

Gewisse Gesinnungen werden, weil man sie für »schön« hält, besonders gepflegt. Eine hinabblickende, sanfte Güte oder eine verstiegene, selige Freundlichkeit gelten manchen Menschen als besonders »schön«. Diese Menschen bemühen sich oft, diese »schönen« Gesinnungen in sich zu produzieren. Sie bringen es dann nur zu unechten Regungen, die sie zugleich ihrer Schönheit wegen selbstgefällig genießen. Diese unechten, aber »schönen« Gesinnungen, die zugleich ästhetisch genossen werden, könnte man »ästhetische« Gesinnungen nennen. Wir führen sie jedoch nur an, um auch sie aus der Betrachtung auszuscheiden. Denn wir wollen hier unter den ästhetischen Gesinnungen nur diejenigen Gesinnungen verstehen, die sich auf Gegenstände von bloß »ästhetischer Wirklichkeit« beziehen. Die ästhetische Wirklichkeit nehmen wir dabei in dem Sinne, in dem Th. Lipps sie genauer bestimmt hat.

Zu diesen ästhetischen Gesinnungen gehören vor allem diejenigen, die gegenüber irgendwelchen Gestalten der menschlichen Dichtung im weitesten Sinne entstehen. Sowohl die Personen, die uns die Poesie darbietet, als auch die Gestalten der bildenden Kunst, als auch die Figuren, die man durch seine eigene Phantasie gestaltet, vermögen ja Regungen der Liebe und des Hasses zu erregen. Das Gretchen des Goetheschen Faust kann in einem Menschen Liebe zu ihr, der Mephistopheles kann Haß gegen ihn erwecken. Nun ist es freilich nicht ausgeschlossen, daß die so erregten aktuellen Gesinnungen ganz genau denjenigen gleichen, die sonst gegenüber den realen Personen des wirklichen Lebens entstehen. Dies wird z. B.



dann der Fall sein, wenn die betreffende Gestalt der Dichtung, also Gretchen oder Mephistopheles, nicht als ein Gebilde der Phantasie, sondern als eine reale, der umgebenden Wirklichkeit angehörende Person aufgefaßt wird. Aber jedermann weiß doch, daß dann eben die betreffende Gestalt falsch aufgefaßt worden ist, und daß auf jeden Fall die eigentlich ä s t h e t i s c h e Auffassung die betreffenden Gestalten eben nicht als reale, der umgebenden Wirklichkeit angehörige Personen, sondern vielmehr als ganz außerwirkliche, einer bloß ästhetischen Wirklichkeit angehörige Wesen nimmt und nehmen soll. Wenn man nun die Gestalten der Dichtung so auffaßt, wie man sie auffassen soll, wenn man sie also als außerreale, bloß ästhetisch wirkliche Personen nimmt und dadurch erst dem eigenen Sinne der Dichtung gerecht wird, dann können doch noch echte zentrifugale Gefühlsausströmungen positiver und negativer Art, echte Liebe und echter Haß in Beziehung auf diese Gestalten der Dichtung entstehen. Aber, indem eben diese Gestalten der Dichtung nun als außerwirkliche, nichtreale Wesen bewußt sind, erleiden auch die aktuellen Gesinnungsregungen, die auf sie bezogen sind, eine abschwächende Modifizierung ihres Realitätscharakters. Natürlich nicht so, daß diese Gesinnungsregungen nun keine realen seelischen Erlebnisse mehr wären. Sondern, obgleich sie reale und echte Gesinnungsregungen sind, erleiden sie doch, indem sie in das Gebiet der ästhetischen Wirklichkeit hineinströmen, eine eigenartige Verdünnung ihres Realitätsgehaltes, die um so größer wird, je näher sie ihrer peripherischen Mündung in die Gestalten der Dichtung kommen. Wegen dieser eigentümlichen Modifikation ihres Realitätscharakters nennen wir diese Regungen eben die ästhetischen Gesinnungsregungen.

Diese ästhetischen Gesinnungsregungen sind jedoch nicht etwa auf die Gestalten der Dichtung beschränkt. Man kann nämlich nicht nur die Gestalten der Dichtung, sondern auch die w i r k l i c h r e a l e n G e g e n s t ä n d e, die uns im täglichen Leben und in der Geschichte begegnen, bloß ästhetisch auffassen, indem man sie betrachtend aus ihrem Zusammenhang mit der ganzen Wirklichkeit heraushebt, sie in die rein ästhetische Wirklichkeit erhebt und sie von den eigenen persönlichen realen Interessen ablöst. Faßt man die realen Gegenstände nun aber in dieser Weise bloß ästhetisch auf, so vermögen sie zwar immer noch aktuelle Gesinnungsregungen auf sich zu ziehen, aber diese Gesinnungsregungen haben dann denselben Charakter der abgeschwächten Realität, den die oben angeführten ästhetischen Gesinnungen gegenüber den Gestalten der Dichtung haben, d. h. sie sind selbst ästhetische Gesinnungen. Obgleich die Gegenstände, auf

die ſie ſich beziehen, an ſich real ſind, haben ſie doch für den Auffaſſenden nur die äſthetiſche Wirklichkeit. Überall aber kommt es für die Geſinnungserregung nicht darauf an, was und wie die Geſinnungsgegenſtände *an ſich* ſind, ſondern nur darauf, was und wie ſie *für das Subjekt* ſind, von dem ſie aufgefaßt werden. Da man nun *alle realen Gegenſtände* überhaupt, ſeien es Perſonen, Sachen, Situationen, Taten oder Vorgänge, *bloß äſthetiſch* auffaſſen kann, ſo ſind gegenüber allen realen Gegenſtänden auch bloß äſthetiſche Geſinnungsregungen möglich. Wer gewohnheitsmäßig alles nur äſthetiſch betrachtet, wird daher nur ſolche äſthetiſchen Geſinnungsregungen von eigentümlich abgeſchwächter Realität erleben.

Dieſe rein äſthetiſchen Geſinnungen ſind außerdem noch ſpezifiſch *tatenloſe, unfruchtbare* Geſinnungen. Während nämlich dann, wenn man die realen Gegenſtände in ihren realen praktiſchen Beziehungen zur realen Welt und zur eigenen Perſon auffaßt, aus den entſtehenden realen Geſinnungen in natürlicher Konſequenz alle jene praktiſchen Tendenzen hervorquellen, die bei poſitiven Geſinnungen auf die tätige Förderung, bei negativen auf die tätige Schädigung des Geſinnungsgegenſtandes gerichtet ſind, ſo fallen dieſe praktiſchen Tendenzen völlig weg, wenn man dieſelben Gegenſtände bloß äſthetiſch auffaßt und ſie damit aus der Verflechtung in das eigene praktiſche Leben herauslöſt. Die Geſinnungsregungen des Äſtheten, der alles Reale nur äſthetiſch betrachtet, ſind daher meiſt tatenlos und unfruchtbar.

Man hat, nebenbei bemerkt, gemeint, man könne das Geſinnungsleben der Zöglinge für das praktiſche Leben dauernd und nachhaltig dadurch beeinfluſſen, daß man ihnen möglichſt viele liebenswerte und haſſenswerte Geſtalten der Dichtung möglichſt oft vorführe und dabei auf deren liebenswerte reſp. haſſenswerte Seiten möglichſt nachdrücklich hinweiſe. Fragt man nun aber, was man durch ein ſolches Verfahren in den Zöglingen bewirkt, ſo wird man nach dem oben Geſagten einſehen, daß man entweder nur tatenloſe äſthetiſche Geſinnungen erregt oder zwar reale und unabgeſchwächte Geſinnungsregungen erzeugt, dies letztere aber auf Koſten der richtigen äſthetiſchen Auffaſſung der betreffenden Dichtungen, indem man nämlich ihre Geſtalten nicht als bloß äſthetiſch wirkliche, ſondern als reale, der empiriſchen Wirklichkeit angehörige Weſen nehmen läßt. Auf die Dauer wird man alſo durch ein ſolches Verfahren bewirken, daß die Zöglinge entweder immer, auch den realen Gegenſtänden gegenüber, nur äſthetiſche, tatenloſe Geſinnungen erleben

oder sich eine falsche Auffassung der Gestalten der Dichtung angewöhnen. Der pädagogische Wert dieser Art der Gesinnungsbeeinflussung wird dadurch natürlich sehr fraglich. Außerdem ist dabei noch folgendes zu berücksichtigen. Ein bestimmter Gegenstand, etwa eine bestimmte Person, wird im allgemeinen sehr verschiedene, ja oft direkt entgegengesetzte Gesinnungen erregen, je nachdem ob sie rein für sich allein, oder aber ob sie in ihren realen Zusammenhängen mit der übrigen Wirklichkeit und speziell mit den Interessen des Betrachters selbst aufgefaßt wird. In der ästhetischen Betrachtung sind nun die Gegenstände aus der realen Welt und aus allen praktischen Interessen herausgehoben. Mag dann ein ästhetischer Gegenstand zu wiederholten Malen eine bestimmte Gesinnung erwecken, so ist damit in keiner Weise gesichert, daß eine gleiche Gesinnungsregung entsteht, wenn gleichartige Gegenstände dem Zögling in Zukunft nicht in der Dichtung, sondern im täglichen Leben im vollen Zusammenhang der Wirklichkeit und der realen persönlichen Interessen entgegentreten. Dieselben Personen, die auf der Bühne des Theaters dargestellt hochblickende Liebe im Zuschauer erwecken, pflegen in demselben Menschen ganz andere Gesinnungen wachzurufen, wenn sie ihm statt auf der Bühne, im wirklichen Leben begegnen. Auch aus diesem Grunde muß es sehr zweifelhaft bleiben, ob man angesichts bloß ästhetischer Gegenstände die Gesinnungen auch für das praktische Leben pädagogisch beeinflussen kann.

Die ästhetischen Gesinnungen, von denen wir bisher gesprochen haben, waren solche, die angesichts ästhetisch aufgefaßter Gegenstände originär in dem Betrachter entstehen, nicht etwa solche, die selbst der Dichtung angehören und nur vom Betrachter einfühlend mitgefühlt worden wären. Nun werden aber in der Dichtung selbst auch Gesinnungsregungen, und zwar die Gesinnungen der dargestellten Personen gegen ebenfalls dargestellte Gegenstände, mitdargestellt. Der Betrachter einer solchen Dichtung wird, indem er sich einfühlt in die dargestellten Personen und ihre Gesinnungsregungen, selbst ästhetisch mitgefühlte Gesinnungen erleben können, in denen er sich mit den dargestellten Personen auf die betreffenden, auch dargestellten Gegenstände der Gesinnungen bezieht. Auch diese *ästhetisch mitgefühlten* Gesinnungen können wir zu den ästhetischen Gesinnungen rechnen. Allerdings scheint die eigentümliche Abschwächung des Realitätscharakters, wie sie schon bei den angeführten ästhetischen Gesinnungen vorkommt, und dort gleichsam nur ihr peripherisches Ende betrifft, hier bis ins Zentrum der Gesinnungsregung hinein vorzuschreiten und sie in ganzer Ausdehnung

zu entwirklichen. Selbst das gesinnungfühlende Subjekt scheint hier, indem es sich in die Person der Dichtung und in deren Gesinnungsregungen einfühlt, aus der realen Wirklichkeit herausgehoben und in eine außerwirkliche Sphäre hinausversetzt zu sein, so daß nun nicht nur das Gesinnungsobjekt und die Gesinnungsregung selbst, sondern auch das Subjekt als der Ausgangspunkt der mitgefühlten Gesinnung einer anderen, nämlich der ästhetischen Welt anzugehören scheint. Fühlt jemand die Liebesregungen Gretchens zu Faust mit, so finden in ihm zwar reale Gesinnungsregungen statt, aber diese sind nicht nur auf eine, bloß ästhetisch wirkliche Person gerichtet, sondern sie gehen auch aus von dem einfühlend in das Gretchen hinausversetzten Ich des Betrachters und sind dadurch selbst in ihrer ganzen Ausdehnung in eine außerwirkliche Sphäre erhoben. Analog verhält es sich natürlich, wenn man den Haß Gretchens gegen Mephistopheles mitfühlt. Das haßfühlende Ich ist dann einfühlend in die ästetische Welt erhoben, und die Haßregung selbst in ihrer ganzen Ausdehnung bloß ästhetisch.

Die ästhetischen Gesinnungsregungen, so wie wir sie hier verstanden haben, sind also durch ihren besonderen Realitätscharakter gekennzeichnet. Sie sind nicht etwa schon deshalb ästhetische Gesinnungsregungen, weil der Gegenstand, auf den sie bezogen sind, in irgendeinem Sinne als ein ästhetischer bezeichnet werden könnte. Bestimmte Kunstwerke, etwa bestimmte Gemälde oder bestimmte Musikdramen, kann man ästhetische Gegenstände nennen. Und doch können solche ästhetischen Gegenstände auch ganz reale Gesinnungsregungen erregen. Wenn etwa Richard Wagners Parsival in jemandem einen heftigen Haß erweckt, oder ein Bild Giovanni Bellinis innig geliebt wird, so sind diese Gesinnungen keine ästhetischen, da ihnen jene eigentümliche Realitätsabschwächung fehlt, die für die ästhetischen Gesinnungen charakteristisch ist. Sondern es sind reale Gesinnungen, die nicht schon dadurch zu ästhetischen werden, daß sie sich auf Kunstwerke beziehen. Für die Einordnung in die ästhetischen Gesinnungsregungen ist nicht die ästhetische Natur des Gegenstandes, sondern ausschließlich die Beschaffenheit der Gesinnungsregung selbst entscheidend. –

Es mag nun außer den bisher angeführten noch weitere Abarten der aktuellen Gesinnungen geben; wir aber wollen uns hier damit begnügen, die obigen vier Abarten, nämlich die unechten, die schwebenden, die niedergehaltenen und die ästhetischen Gesinnungen, aufgezählt zu haben. Wir wollen im folgenden dazu übergehen, die Beziehungen genauer zu betrachten, in denen die

aktuellen Gesinnungen einerseits zu dem psychischen Subjekt, andererseits zu den Gesinnungsgegenständen stehen.

IV. Die aktuellen Gesinnungsregungen und das psychische Subjekt.

Sowohl die positiven, freundlichen, als auch die negativen, feindlichen aktuellen Gesinnungen sind zentrifugaler Natur, d. h. sie gehen vom Subjekt aus und zu ihrem Gegenstand hin. Mögen sie auch zentripetal, also von den Gegenständen her, in dem psychischen Subjekt erregt werden, so ist doch die Strömung, die ihnen immanent ist, eine zentrifugale, d. h. eine vom psychischen Subjekt ausgehende, auf den Gesinnungsgegenstand hingehende und in ihm mündende. Und nicht nur die Gefühlsströmung selbst, sondern auch jene beiden anderen Momente, die zur vollentwickelten aktuellen Gesinnung hinzugehören, haben einen zentrifugalen Charakter. Bei den positiven, freundlichen Gesinnungen kommt zu der Gefühlsausströmung jene innere Einigung mit dem Gegenstand und jene eigenartige Bejahung des Gesinnungsgegenstandes hinzu. Und eben diese Akte gehen ebenfalls vom psychischen Subjekt aus und auf den Gegenstand hin. Und eben dieselbe zentrifugale Richtung haben jene innere Entzweiung mit dem Gesinnungsgegenstand und jene eigenartige Verneinung des Gegenstandes, die bei den negativen, feindlichen Gesinnungen zu der Gefühlsausströmung hinzukommen; auch sie gehen aus vom psychischen Subjekt und gehen hin zu dem Gegenstand der Gesinnung.

Richten wir nun im folgenden unseren Blick auf dieses Ausgehen der aktuellen Gesinnungen von dem psychischen Subjekt. Als Beispiel diene eine Regung der aktuellen Feindseligkeit, die in mir entsteht, wenn mich jemand im Arbeiten stört. Hier geht nun die ätzende Gefühlsausströmung nicht nur tatsächlich vom psychischen Subjekt aus, so wie etwa eine Linie von einem Punkte ausgeht, ohne jedoch aus diesem Punkte selbst auch hervorzugehen; sondern die Feindseligkeit entsteht auch im Subjekt selbst und zwar in stetiger Erneuerung während einer bestimmten Zeitdauer. Ihr Ausgehen vom psychischen Subjekt ist daher zugleich ein Hinausströmen aus ihm, so daß das psychische Subjekt nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch der Quellpunkt der aktuellen Feindseligkeit ist. Damit ist nicht gesagt, daß das psychische Subjekt schon fortwährend mit Feindseligkeit angefüllt und gleichsam ein volles Reservoir für die ausströmenden Gesinnungen sei. Nur in einigen relativ seltenen Fällen wird ja das Subjekt schon vorher

mit angehäufter Feindseligkeit erfüllt sein, die dann bei der geringsten Reizung durch einen Gegenstand auf diesen sich ergießt. Sonst aber bildet sich durch die Einwirkung des Gesinnungsgegenstandes der ätzende Gesinnungsstoff der Feindseligkeit erst aus und strömt nun, falls die übrigen seelischen Bedingungen günstig sind, vom Subjekt auf den Gegenstand hinaus. Auch während des Ausströmens wird noch stetig neuer ätzender Gesinnungsstoff eine Zeitlang im Subjekt produziert, so daß der Ausflußstrom dadurch immer neuen Zufluß bekommt. Die ausströmende Feindseligkeit hat also nicht nur ihren Ausgangspunkt, sondern auch ihre Quelle und Ursprungsstelle im psychischen Subjekt selbst.[1]

Dies liegt offenbar nicht an der Besonderheit der Feindseligkeit, sondern zeigt sich in gleicher Weise auch bei den aktuellen Regungen der Freundlichkeit und der Liebe. Entsteht in mir eine aktuelle Freundlichkeit gegen jemanden, der mir aus einer gefährlichen Lage heraushilft, so geht diese Freundlichkeit nicht nur aus von meinem Ich, sondern sie wird auch in ihm *erzeugt*, hat in ihm ihren Ursprung und quillt aus ihm heraus. Der Gegenstand dagegen, also die Person, die in mir die Freundlichkeit erregt, ist keineswegs der Ort, in dem die Freundlichkeit erzeugt wird; er ist nicht der Ursprungsort, aus dem diese freundliche Gesinnung hervorquillt. Das Gleiche gilt schließlich für *alle* aktuellen Gesinnungen überhaupt. Wodurch sie auch immer erregt sein mögen, sie gehen nicht nur immer vom psychischen Subjekt aus, sondern sie haben auch immer in ihm ihren Quell und Ursprung. In dieser Hinsicht sind also alle aktuellen Gesinnungen, die in einem bestimmten Menschen entstehen mögen, ihm auch immer voll und ganz zuzurechnen, insofern sie eben ganz und gar *Produkte seiner eigenen Natur* sind. Niemals strömen ihm die Gesinnungsregungen von außen herein. Eine andere Frage ist es, ob der Mensch verantwortlich und ob er in gleichem Grade verantwortlich ist für alle die Gesinnungsregungen, die überhaupt in ihm entstehen. Wir sehen von der Beantwortung dieser Frage hier ganz ab und wollen jetzt vielmehr betrachten, wie die Gesinnungsregungen, die wie gesagt alle in dem psychischen Subjekt erzeugt werden, aus diesem ausfließen.

---

1) Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß diese Feststellungen sich nicht auf Schlüsse aus mannigfachen Erfahrungen, auch nicht auf metaphysische Spekulationen, sondern auf unmittelbare Erkenntnis der seelischen Erlebnisse stützen, so daß mit den Wörtern, die hier gebraucht werden, wirkliche, den Erlebnissen anhaftende und an ihnen auffindbare Bestimmtheiten gemeint sind.



Es gibt Erlebnisse, die uns zeigen, daß eine aktuelle Gesinnung zwar in dem psychischen Subjekt erzeugt werden kann, daß sie aber nicht notwendig auch zugleich oder überhaupt ihren Ausfluß aus dem psychischen Subjekt zu finden braucht. Wenn man sich z. B. jemandem gegenüber gerade zufällig in einer spröden, widerspenstigen Verfassung befindet, so kommt es vor, daß man durch das liebenswerte Verhalten des Betreffenden zwar eine aktuelle Liebesregung in sich erregt bekommt, daß diese aber ganz, oder wenigstens zunächst, im Subjekt stecken bleibt, daß sie keinerlei Ausfluß findet und vergeblich im völlig verschlossenen Subjekt nach außen drängt. Solange diese Verschlossenheit des Subjekts andauert, geschieht freilich die Weitererzeugung der aktuellen Liebe unter immer stärkerer Bedrückung, bis sie schließlich ganz erstickt wird. Die Verschlossenheit kann dann zu einer im Subjekt vorschreitenden Verhärtung des Subjekts führen, die nun auch das zentripetale Hereinwirken des Gesinnungsgegenstandes wirkungslos macht und, solange sie dauert, keine aktuelle Liebesregung mehr entstehen läßt. Dabei ist das Subjekt gleichsam von innen her, und nach innen zu sich festigend, zusammengezogen und dadurch zugleich nach außen hin verschlossen, so daß nun keine liebeserzeugende Einwirkung mehr herein, und keine etwa schon erzeugte Liebesregung mehr hinausströmen kann. — Das Gleiche gilt natürlich für die aktuellen Haß- und Feindseligkeitsregungen. Wenn ein Mensch, gegen den man öfters Feindseligkeitsregungen verspürt hat, sich nun tadellos liebenswert benimmt, dann kann immer noch eine aktuelle Feindseligkeitsregung gegen ihn entstehen. Entsteht sie aber, so bleibt sie in dem Subjekt zurückgehalten und wurmt nun völlig eingeschlossen in ihm umher. Ja schließlich kann sich auch hier das Subjekt von innen her so verfestigen, daß die immer noch gespürten Anreize zur Feindseligkeit nun keinerlei Feindseligkeit mehr im Subjekt zu erregen vermögen. Diese gegen Gesinnungserregungen gefeite Verfestigung und Verhärtung des Subjekts ist etwas anderes als die bloße Unempfindlichkeit oder Unfähigkeit für Liebes- und Haßregungen. Aus der Tatsache, daß in einem Menschen unter bestimmten Umständen keine aktuellen Liebes- und Haßregungen vorkommen, obgleich die übrigen Bedingungen dafür gegeben erscheinen, darf man also nicht ohne weiteres auf Unfähigkeit zu Liebe und Haß schließen. Denn auch ein Mensch, der sonst für Liebes- und Haßregungen empfänglich ist, kann gelegentlich und bloß vorübergehend durch jene Verschlossenheit und Verfestigung gegen ankommende Gesinnungsreize unzugänglich

werden. Diese Verschlossenheit und innere Verfestigung braucht durchaus nicht willentlich herbeigeführt zu sein, sondern sie kann ganz unwillkürlich eintreten, ja sie kann sogar zwangsmäßig das Subjekt überfallen. Jeder, der nicht ganz unfähig für echte Liebe und für echten Haß ist, hat wohl schon diese plötzlich auftretenden Verschließungen und Verfestigungen seines Inneren gegen alle noch ankommenden Gesinnungsreize in sich erlebt und sie wehrlos erdulden müssen.

Die Verfestigung und Verhärtung des Subjekts kann nun sehr verschiedene Grade haben; die Gesinnungsreize von einer bestimmten Stärke, die an das Subjekt herankommen, affizieren dieses in verschiedenen Fällen und zu verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Maße. Hat nun in einem gegebenen Fall die Verhärtung nicht ihren höchstmöglichen Grad erreicht, so vermögen genügend starke Gesinnungsreize trotz der vorhandenen Verhärtung in dem Subjekt noch die entsprechenden aktuellen Gesinnungen zu erregen. Aber diese Erregung geschieht dann spürbar unter Überwindung eines größeren oder geringeren Druckes. Dabei kann zugleich der Ausfluß der so entstehenden Gesinnung vollständig gehindert sein. Die Verschlossenheit des psychischen Subjekts gegen ankommende Gesinnungsreize kann also geringer sein, als seine Verschlossenheit gegen die Ausströmungstendenz der in ihm entstehenden Gesinnungsregungen. Verstehen wir daher unter der Verschlossenheit des Subjekts ausschließlich denjenigen erlebten Zustand, der die zentrifugalen Ausströmungen hindert, dagegen unter der Verhärtung ausschließlich denjenigen erlebten Zustand, der die eindringenden, zentripetalen Reizungen unwirksam macht, so können wir die angeführten Tatsachen in dem Satz zum Ausdruck bringen: Die Verhärtung des Subjekts kann geringer sein als seine Verschlossenheit. Es werden also in einem solchen Fall in dem psychischen Subjekt durch genügend starke Gesinnungsreize zwar noch immer aktuelle Gesinnungen erregt, aber diese Gesinnungen finden nicht nur äußerlich keinen Ausdruck mehr, sondern auch innerlich keinen seelischen Ausfluß mehr. Dies scheint in der Tat bei manchen Menschen häufig vorzukommen. Die sogenannten verschlossenen Menschen sind nämlich nicht immer kalte und harte Naturen, sondern sie sind oft hinter ihrer seelischen Verschlußwand von großer Weichheit, so daß fast unaufhörlich in ihnen von außen her Gesinnungen erregt werden, die aber gar keinen Ausfluß finden, sondern völlig in ihrem Innern verschlossen bleiben.

So wie die Verfestigung und Verhärtung des Subjekts plötzlich und gewaltsam eintreten kann, so kann auch eine schon vorhandene Verhärtung plötzlich, etwa durch genügend starke Gesinnungsreize, ganz beseitigt werden, so daß nun das Subjekt gewaltsam erweicht wird und widerstandslos der Einwirkung der Gesinnungsreize preisgegeben ist. Dann allerdings pflegt auch die innere Verschließung nicht lange mehr standzuhalten, und es erfolgt nach kurzer Zeit ein plötzlicher Durchbruch der angesammelten Liebes- oder Haßregungen. Die Erweichung des Subjekts braucht jedoch nicht immer diesen hohen Grad zu erreichen, sie kann vielmehr nur insoweit geschehen, daß dabei die völlige Verschlossenheit des Subjekts noch erhalten bleibt. Durch die Erweichung erzeugen dann die eindringenden Gesinnungsreize im Subjekt zwar Regungen der Liebe und des Hasses, aber diese bleiben noch vollständig im Subjekt eingeschlossen und finden keine Ausflußöffnung.

Die im Subjekt verschlossen bleibenden Gesinnungsregungen befinden sich in einem eigentümlich unentfalteten Zustand, sie drängen zwar hinaus auf den Gesinnungsgegenstand, aber von einer eigentlichen Hinströmung auf den Gegenstand ist noch nichts zu bemerken. Auch die beiden anderen Momente, die zur vollentwickelten aktuellen Gesinnung gehören, nämlich die innere Einigung und die Bejahung, resp. die innere Entzweiung und die Verneinung, sind, solange die Ausflußverschlossenheit andauert, noch suspendiert. So findet z. B. bei einer völlig eingeschlossenen Liebesregung weder die innere Einigung mit dem Liebesgegenstand, noch die eigentümliche Bejahung desselben wirklich statt; höchstens treten zuckende Ansätze dazu auf. Und ebenso wird bei einer eingesperrten Haßregung sowohl die innere Entzweiung mit dem Haßgegenstand, als auch die eigentümliche Verneinung desselben solange zurückgehalten, als die Verschlossenheit des Subjekts bestehen bleibt.

Gegenüber einem verirrten Positivismus, der leider auch in die Psychologie eingedrungen ist, sei hier ausdrücklich hervorgehoben, daß sowohl jene Verhärtung des psychischen Subjekts gegen ankommende Gesinnungsreize, als auch jene Verschlossenheit gegen die Ausströmung schon erregter Gesinnungen nicht etwa an sich unbekannte Zustände sind, die nur gedanklich erschlossen wären aus der Tatsache, daß in bestimmten Fällen, in denen die gewöhnlichen Entstehungsbedingungen für bestimmte Gesinnungsregungen vorhanden sind, dennoch diese Gesinnungsregungen nicht auftreten. Und ebenso sind die psychische Verhärtung und die Verschlossenheit des Subjekts nicht etwa bloße Wörter zur kurzen Bezeichnung jener



Tatsache selbst. Sondern mit ihnen sind vielmehr eigentümliche, erlebte und konstatierbare Zustände am psychischen Subjekt selbst gemeint, Zustände, die wohl allen Menschen, außer vielleicht jenen psychologischen Positivisten, gut bekannt sein dürften.

Sowohl die Verhärtung als auch die Verschlossenheit des psychischen Subjekts für Gesinnungsregungen kann nun zunächst bloß vorübergehend für eine bestimmte Gesinnungsregung und für einen bestimmten Gesinnungsgegenstand vorhanden sein. Man ist etwa im gegebenen Augenblick nur gerade dieser bestimmten Person gegenüber für jede Regung der Liebe verhärtet und verschlossen. Man kann dann freilich zugleich auch für jede Feindseligkeitsregung gegen dieselbe Person verhärtet und verschlossen sein. Aber dies ist doch meistens nicht und überhaupt nicht notwendig der Fall. Vielmehr ist es häufig so, daß mit der Verhärtung und Verschlossenheit gegen positive Gesinnungen zugleich eine besondere Weichheit und Offenheit für feindselige Gesinnungen gegen dieselbe Person verbunden ist. Wenn man sich z. B. durch einen Menschen gekränkt fühlt, so mag er sich noch so liebenswürdig verhalten, er wird nur schwer irgendwelche Freundlichkeit in uns erregen und zur Ausströmung bringen können, wohl aber wird er schon durch das kleinste Versehen leicht eine gewisse Feindseligkeit wachrufen und zur Ausströmung bringen.

Die Verhärtung und die Verschlossenheit des psychischen Subjekts können aber auch über die Einzelfälle hinübergreifen und mehr oder weniger allgemeine Zustände sein. So gibt es wohl für viele Menschen gewisse Zeiten, in denen sie für alle positiven Gesinnungsregungen überhaupt — mögen die Gesinnungsreize von Gegenständen herkommen, von welchen sie wollen — mehr oder weniger verhärtet und verschlossen sind, während sie gleichzeitig gerade besonders empfänglich und offen sind für alle negativen, feindseligen Gesinnungen gegen irgendwelche Gegenstände. Ja, es gibt Menschen, die dauernd für positive Gesinnungsregungen verhärtet oder wenigstens verschlossen sind, während sie ebenso dauernd für alle negativen, feindseligen Gesinnungen offen oder wenigstens empfänglich sind. Nur bei wenigen glücklicheren Naturen ist das Umgekehrte der Fall, daß sie nämlich gegen Haßregungen verfestigt und verschlossen sind, während sie allen freundlichen, liebevollen Gesinnungen eine weiche Empfänglichkeit und Offenheit entgegenbringen. Diese Naturen darf man freilich nicht verwechseln mit jenen ganz anderen, die sowohl für echte Liebe als auch für echten Haß einfach völlig unfähig sind, die

also von Natur weder wirklich lieben, noch wirklich hassen können, die aber dabei doch immer fröhlichen oder heiteren Gemütes sind. Diese immer heiteren, aber gesinnungsleeren Menschen sind im gesellschaftlichen Verkehr sehr angenehm. Sie werden daher oft mit den ersteren, nämlich den wirklich liebevollen Menschen verwechselt. Man nennt gerade sie wegen ihrer gesellschaftlichen Annehmlichkeit gern »liebe« Menschen, obwohl sie nicht nur nicht hassen können, sondern auch zu jeder echten Liebe völlig unfähig sind.

Die zwangsmäßige Verhärtung und Verschlossenheit für positive Gesinnungsregungen kann sich, statt bloß auf e i n e n e i n z i g e n Gegenstand, und statt auf a l l e Gegenstände überhaupt, auch auf bestimmte K a t e g o r i e n von Gegenständen beziehen. So kann z. B. ein Mensch unwillkürlich verhärtet und verschlossen sein gegen freundliche Gesinnungsregungen bloß gegenüber Dienstboten, oder bloß gegen Untergebene, oder bloß gegen Angehörige seiner Familie oder eines niederen Standes, eines anderen Volkes oder Stammes. Gegenüber anderen Kategorien von Gegenständen mag er dann besonders empfänglich und geöffnet für freundliche Gesinnungen zu ihnen sein. Wer kennt nicht diese scheinbar so widerspruchsvollen Menschen, die allen Bekannten und Vorgesetzten gegenüber immer voll offener Freundlichkeit sind, dagegen in ihrem Familienkreis und ihren Untergebenen gegenüber lieblos verhärtet und verschlossen sind. Auch bei dieser zwangsmäßigen Verhärtung und Verschlossenheit für die freundlichen Gesinnungsregungen, die auf bestimmte Kategorien von Gegenständen beschränkt ist, pflegen nur selten auch die negativen, feindlichen Gesinnungsregungen mitbetroffen zu sein. Vielmehr ist gewöhnlich dann gerade für sie gegenüber derselben Kategorie von Gegenständen eine besonders große Offenheit und Empfänglichkeit vorhanden, wovon im obigen Fall die Familienmitglieder und die Untergebenen zum ungläubigen Erstaunen der Bekannten und Vorgesetzten dann manches zu erzählen wissen. Es kommt in manchen Fällen komplizierend hinzu, daß jene zwangsmäßige Verhärtung und Verschlossenheit für freundliche Gesinnungen gegenüber der speziellen Kategorie von Menschen nur dann eintritt, wenn man jenen Menschen persönlich gegenübersteht, aber immer wieder verschwindet, wenn man von ihnen entfernt ist. So kann man dann zu Bekannten und Vorgesetzten von den Familienmitgliedern und Untergebenen mit einer Liebe und einer Freundlichkeit sprechen, die bei persönlicher Anwesenheit der Familienmitglieder oder Untergebenen wegen der zwangmäßig eintretenden Verhärtung niemals auftreten, sondern eher durch Unfreundlichkeit und Feindseligkeit ersetzt sind.

Die allgemeine Verhärtung und Verschlossenheit gegen Gesinnungsregungen überhaupt tritt oft in Verbindung mit gewissen allgemeinen Einstellungen des Subjekts auf. So überall da, wo sich das Subjekt darauf einstellt, eine Frage ohne jede Liebe und ohne jeden Haß unparteiisch und richtig zu entscheiden. Schon in dem Moment, wo jemand als gerechter Richter auftritt, stellt sich in ihm unwillkürlich eine Verschließung und Verhärtung gegen alle Gesinnungsregungen ein. Wer in wissenschaftlicher Beschäftigung oder zur Lösung wissenschaftlicher Fragen mit Menschen zu tun hat, ist meistens gegen freundliche und feindliche Gesinnungsregungen verhärtet und verschlossen. Ebenso pflegt jede Einstellung auf ordentliche, geschäftstüchtige Erledigung irgendeiner Arbeit hart und kalt zu machen.

Ist nun ein psychisches Subjekt überhaupt fähig zu Gesinnungsregungen und ist es im gegebenen Moment nicht völlig verhärtet, so werden in ihm durch entsprechende Gesinnungsreize zunächst bestimmte Gesinnungen entwickelt, die aber noch nicht auf ihre Gegenstände ausströmen, solange das Subjekt noch verschlossen ist. Die Entwicklung der aktuellen Gesinnungen kann dabei mehr oder weniger langsam schleichend, oder mehr oder weniger stürmisch und explosiv erfolgen. Sowohl die Liebe wie der Haß entstehen im Subjekt das eine Mal still und allmählich, das andere Mal dagegen jäh und lärmend. Dabei haben sie die Tendenz, die etwa noch vorhandene Verfestigung des Subjekts aufzuweichen, und die vorhandene Verschlossenheit zu durchbrechen.

Der Durchbruch der sich im Subjekt ansammelnden, aber noch verschlossenen Gesinnungsregungen kann ebenfalls mehr oder weniger sanft oder gewaltsam geschehen. Unter mehr oder weniger schmerzlichem Druck öffnet sich das Subjekt für die Ausströmung der angesammelten Gesinnungsregungen. Je fester die Verschlossenheit des Subjekts war, um so schwieriger geschieht der Durchbruch. War dagegen überhaupt keine Verschlossenheit vorhanden, so gleitet sogleich die entstehende und eine Zeitlang stetig neu produzierte Gesinnungsregung glatt zentrifugal hinaus auf den Gesinnungsgegenstand hin. Während des ungehinderten Ausströmens kann dann freilich eine Ausflußverengerung und schließlich ein krampfhafter Verschluß eintreten, der den weiteren Ausfluß hindert und einen schmerzlichen inneren Druck erzeugt.

Der allmähliche oder explosive Durchbruch der bis dahin verschlossenen Gesinnungsregung führt nicht immer zu einer adäquaten Ausströmungsöffnung. Und auch dann, wenn keine völlige



Verschlossenheit bestand, findet die entstehende und auf Ausströmung drängende Gesinnungsregung nicht immer eine ihr adäquate Ausströmungsöffnung vor. Kurz, wenn eine aktuelle Gesinnung auch wirklich ausströmt, so ist doch die Öffnung des Subjekts für sie nicht immer weit genug, sondern unter Umständen mehr oder weniger zu eng. Dies ist z. B. der Fall, wenn Angst vor dem verhaßten Gegner das psychische Subjekt zusammenzieht und nur eine kleine Öffnung für das Ausströmen von ein wenig Haß freiläßt. Oder wenn eine Kränkung durch den Geliebten gerade einen gewissen Verschluß des Subjekts herbeigeführt hat, und von der schmerzlich eingeengten Liebe nur wenig noch hinausströmen kann. In diesen und ähnlichen Fällen erlebt man es, daß tatsächlich die ausströmenden aktuellen Gesinnungen einen mehr oder weniger großen, innerseelischen Ausflußwiderstand zu überwinden haben, der durch eine relative Verschlossenheit des Subjekts gegen die Gesinnungsausströmung bedingt ist. Bei manchen Menschen besteht dauernd und ganz unwillkürlich eine relative Verschlossenheit besonders gegen »stärkere« Gesinnungsregungen. Ohne ihr ausdrückliches hemmendes Zutun vermögen dann ihre »starken« Gesinnungsregungen nicht in ganzer Fülle hinauszustrahlen. Doch der Begriff der »Stärke«, den wir hier auf Gesinnungsregungen angewendet haben, ist ein mehrdeutiger und bedarf zuerst genauerer Bestimmung.

Betrachten wir etwa eine ausströmende Feindseligkeit längere Zeit hindurch, so sehen wir, daß sie in einer Eigenschaft sich ändert, die wir die Hitze oder Wärme der Gesinnung nennen können. Am Anfang ist die Feindseligkeit von nur geringer Hitze, sie wird dann heißer und heißer und steigt vielleicht zu einem glühenden Haß empor. Dann schwankt ihr Hitzegrad wohl auch mehrfach hin und her, bis schließlich die Glut wieder abnimmt, und mit der Erreichung des Wärmenullpunkts die Feindseligkeitsregung selbst verschwindet. Vergleichen wir dann mehrere Feindseligkeitsregungen miteinander, so erkennen wir, daß zwar eine jede eine gewisse Wärme oder Hitze hat, daß aber die verschiedenen Regungen auch sehr verschiedene Hitzegrade haben. Während dort ein Haß von intensiver und intensivster Glut ausströmt, regt sich dagegen in anderen Fällen nur eine mehr oder weniger laue Feindseligkeit.

Genau das gleiche zeigt sich aber auch bei den positiven Gesinnungsregungen. Im Beginn steigt eine ausströmende Liebesregung mehr oder weniger schnell bis zu einem gewissen Wärmegrad empor. Ihre Glut schwankt dann vielleicht eine Zeitlang hin und her, bis sie schließlich erkaltet und die Liebesregung selbst ver-



schwindet. Und in verschiedenen Fällen ist auch die Liebesregung von sehr verschiedener Hitze, wenn sie auch in jedem Falle eine gewisse positive Wärme hat. So scheint es denn weder »kalten« Haß noch »kalte« Liebe zu geben.

Nun könnte man das, was wir hier mit »Wärme«, »Hitze« oder »Glut« einer Gesinnungsregung bezeichnet haben, als die »Stärke« der Regung in Anspruch nehmen. Von dieser Stärke einer Gesinnung ist aber dann ihre Stärke in einem ganz anderen Sinne zu unterscheiden.

Außer jener Wärme hat nämlich jede ausströmende Gesinnungsregung, z. B. der ausströmende Haß, eine gewisse »Geschwindigkeit«, mit der er ausströmt. Es dauert zunächst eine gewisse Zeit, bis der Haß, der in dem Subjekt entsteht und zu seinem Gegenstand hintendiert, zu diesem Gegenstande auch wirklich hinüberkommt. Diese Zeit ist nun in verschiedenen Fällen nicht immer gleich groß. Die Regung erreicht ihren Gegenstand das eine Mal schneller, das andere Mal langsamer. Wenn man auf diese Schnelligkeit, mit der eine Gesinnung ihren Gegenstand erreicht, achtet, so könnte man schon hier von einer bestimmten Strömungsgeschwindigkeit der Gesinnungsregung sprechen. Beobachtet man dann den Haß aber noch weiter, wenn er ausströmend seinen Gegenstand schon erreicht hat und nun weiter auf diesen hinströmt, so bemerkt man, daß auch dieses Hinströmen einen eigentümlichen Charakter hat, der in verschiedenen Fällen graduell verschieden ist und der hier speziell als die Geschwindigkeitsgröße des Hasses bezeichnet sein soll. Wir sehen nämlich das eine Mal den Haß, der seinen Gegenstand schon getroffen hat, nun hastig weiter auf ihn hinstürmen, während er ein andermal sich nur langsam zu ihm hinschleicht. Und ähnlich ist es bei der ausströmenden Liebe: geruhsam und gemächlich fließt sie im einen Fall dem Gegenstande zu, während sie im andern Fall eilig auf ihn hinströmt.[1] Diese Geschwindigkeit hat natürlich mit der physikalischen Geschwindigkeit, die nur das Verhältnis zwischen der Größe einer Veränderung und der Größe der dazu verbrauchten Zeit ist, nichts zu tun. Sie ist nicht der Gesinnungsregung selbst völlig äußerlich, als ob die Regung genau die gleiche bliebe, ob sie nun schnell oder langsam dahinströmt. Sondern sie ist eine der Gesinnungsregung selbst innewohnende

1) Man kann hier fast alle Arten, wie sich Flüssigkeiten einem Gegenstand nähern, in analoger Form wiederfinden. Die Liebe etwa taut langsam hernieder, sprudelt über den Gegenstand hin, überrieselt ihn, oder stößt heftig auf ihn los, usw.



Eigentümlichkeit, mit deren Verschiedenheit die Gesinnungsregung selbst einen verschiedenen Charakter gewinnt.

Fragen wir nun, wie sich diese Strömungsgeschwindigkeit zu dem vorhin angeführten Wärmegrad verhält, so erkennen wir, daß die beiden nicht etwa dasselbe sind, daß sie vielmehr unabhängig voneinander variieren können. Nicht jede heiße Liebe und nicht jeder glühende Haß ist auch zugleich eilig und stürmisch, sondern es gibt glühende Liebe und glühenden Haß, die l a n g s a m auf ihren Gegenstand hinfließen. Und anderseits schleicht nicht jede laue Liebe und nicht jeder gelinde Haß auch langsam zum Gegenstand hin, sondern beide eilen zuweilen mit großer Geschwindigkeit ihm zu. Wenn man daher unter der Stärke einer Gesinnungsregung auch diese Strömungsgeschwindigkeit verstehen wollte, so würde man mit einem und demselben Wort »Stärke« zwei sehr verschiedene, und nicht immer zusammengehende Bestimmtheiten der Gesinnungsregungen bezeichnen und dadurch notwendig zu unklaren Darstellungen der seelischen Vorgänge gelangen.

Noch mehr als die genannte Strömungsgeschwindigkeit wird man vielleicht eine andere Bestimmtheit der ausströmenden aktuellen Gesinnungen als ihre »Stärke« zu betrachten geneigt sein. Fassen wir z. B. eine gegen einen Gegenstand ausströmende Feindseligkeit ins Auge, so können wir an ihr eine bestimmte W u c h t konstatieren, mit der sie auf ihren Gegenstand hinströmt, eine Wucht, die im Laufe der Zeit größer und wieder geringer werden kann. Diese Wucht nun ist wieder etwas anderes als die Strömungsgeschwindigkeit der Feindseligkeit. Denn es ist ein eilig dahinschießender Haß, also ein Haß von großer Strömungsgeschwindigkeit, unter Umständen doch von einer sehr geringen Wucht. Ein solcher schnellflüssige, aber wenig wuchtige Haß kann dann, etwa durch weiteres haßerregendes Verhalten des Haßobjektes, plötzlich zu einem viel langsameren und zugleich doch viel wuchtigeren Haß werden. Während dabei also die Geschwindigkeit abnimmt, nimmt die Wucht zugleich zu. Diese, von der Strömungsgeschwindigkeit verschiedene Wucht der Feindseligkeit ist nun nicht etwa erst durch irgendwelche Wirkungen zu erkennen, die die Feindseligkeit haben könnte, sondern sie ist eine an der Feindseligkeit selbst zu erfassende und ihr eigentümliche Bestimmtheit.

Wie bei den Feindseligkeitsregungen, so ist auch bei den Freundlichkeitsregungen ihre Wucht von ihrer Strömungsgeschwindigkeit zu unterscheiden. Eine leichttändelnde Liebe kann eine große Strömungsgeschwindigkeit mit einer sehr kleinen Wucht vereinen,



während eine tiefe, ruhige Liebe zwar langsam dahinfließt, aber eine große Wucht haben kann.

Die Wucht der positiven und negativen Gesinnungsregungen ist aber nicht nur von ihrer Strömungsgeschwindigkeit, sondern auch von ihrer Wärme zu unterscheiden. Mag auch mit der Zunahme der Wärme einer Gesinnung ihre Wucht zugleich zunehmen, und mit der Abnahme der Wärme ihre Wucht auch abnehmen, so hindert dies doch nicht, daß das, was so gleichsinnig variiert, dennoch voneinander verschieden ist. Nur die Erkenntnis dieser Verschiedenheint ist dann nicht durch Beobachtung der unabhängigen Variation, sondern nur durch den direkten Hinblick auf die mit den beiden Wörtern gemeinten Bestimmtheiten und durch Vergleichung der beiden Bestimmtheiten zu gewinnen.[1]

Es ist nun klar, daß man unter der »Stärke« einer Gesinnung auch die bezeichnete Wucht derselben verstehen kann. Dann wäre eine »starke« Liebe in diesem Sinne eine besonders wuchtige, und eine »schwache« Liebe eine solche von relativ geringer Wucht. Wenn man dann aber unter »Stärke« einer Gesinnungsregung gleichzeitig nicht nur diese Wucht, sondern auch die Strömungsgeschwindigkeit und auch die Wärme der Gesinnung versteht, so muß dieser Sprachgebrauch notwendig Verwirrung stiften. Ich ziehe es daher vor, zur Bezeichnung der angegebenen drei verschiedenen Bestimmtheiten der Gesinnungsregungen die drei verschiedenen Wörter: Wärme, Geschwindigkeit und Wucht zu verwenden.

Schließlich sei noch auf eine vierte Eigentümlichkeit der Gesinnungsregungen aufmerksam gemacht, auf die man ebenfalls häufig hinblickt, wenn es sich darum handelt, über die »Stärke« einer Gesinnung zu entscheiden. Diese Eigentümlichkeit ist allerdings deshalb schwerer zu entdecken, weil sie seltener an den Gesinnungen eines und desselben Individuums, als an den Gesinnungen verschiedener

---

1) Eine Sicherung und weitere Klärung dieser Einsichten würde am besten durch eine allgemeine Lehre von der Wucht der seelischen Vorgänge überhaupt erreicht werden. Denn nicht nur die Gesinnungsregungen, sondern auch die übrigen seelischen Regungen zeigen eine gewisse innere Wucht, die bei verschiedenen seelischen Vorgängen sehr verschieden groß sein kann. Zu verschiedenen Zeiten ist die Gesamtwucht des seelischen Lebens ebenfalls von verschiedener Größe. Es ist auch für die Charakteristik einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit von besonderer Bedeutung, welche Wuchtgröße ihr seelisches Leben hat. So plätschert und rieselt das seelische Leben der einen Persönlichkeit leicht und gelinde dahin, während in einer anderen Persönlichkeit der seelische Lebensstrom gewichtig und wuchtig dahinrauscht.



Individuen in besonders deutlicher Verschiedenheit hervortritt. Es ist der Unterschied zwischen mehr oder weniger derben, grobkörnigen und den mehr oder weniger edlen, feinkörnigen Gesinnungen. Es möge hier aber jeder Gedanke an eine sittliche Bewertung ferngehalten werden. Die als derb bezeichneten Gesinnungen sind nicht etwa die unsittlichen, und die als edel bezeichneten nicht die allein sittlichen. Die angegebenen Bezeichnungen sollen eine Beschaffenheit der aktuellen Gesinnungen selbst angeben. Das, was in den aktuellen Gesinnungen ausströmt, der Gesinnungsstoff gleichsam, ist das eine Mal von feinerer, das andere Mal von gröberer Beschaffenheit. Man betrachte etwa die aktuelle Liebe eines oberbayrischen Bauernburschen zu seiner bäuerlichen Geliebten, und vergleiche sie mit der aktuellen Liebe, die sich in einer feiner differenzierten Persönlichkeit für eine gleichartige regt. Oder man vergleiche den groben Haß des Möbelträgers gegen denjenigen, der ihm zu wenig Trinkgeld gegeben hat, mit dem feineren Haß, mit dem ein vornehmer Mensch einen Gleichstehenden haßt. Aber auch die aktuellen Gesinnungsregungen eines und desselben Menschen zeigen dieselben Unterschiede. Zunächst werden seine Liebes- sowohl wie seine Haßregungen in dieser Hinsicht der Grob- oder Feinkörnigkeit verschieden sein je nach dem Gegenstand, auf den sie sich gerade beziehen. Die Liebesregung zu einem fleischlichblühenden Bauernmädchen wird im allgemeinen grobkörniger sein, als etwa die innige Liebe zu einem Bilde von Giovanni Bellini. Und die Feindseligkeit gegen einen brutalen Tierquäler wird ebenso im allgemeinen eine gröbere sein, als die Feindseligkeit, mit der man etwa die widersprechenden Behauptungen eines wissenschaftlichen Gegners vernimmt. Aber dieser Stoffcharakter der Gesinnungsregungen ist durchaus nicht allein durch die Natur der Gesinnungsgegenstände bestimmt. Vielmehr können die Gesinnungsregungen, die im Laufe der Zeit gegenüber einem und demselben Gegenstand eintreten, jetzt mehr oder weniger grobkörnig, jetzt mehr oder weniger feinkörnig sein. Die aktuellen Liebesregungen sowohl wie die aktuellen Haßregungen, die man im Laufe der Zeit gegenüber einem und demselben Menschen verspürt, können sich vergröbern oder verfeinern, und sie können in der Richtung der Grobheit und Feinheit hin und her schwanken. Die Stoffbeschaffenheit seiner Gesinnungsregungen, wie überhaupt die Grobheit und die Feinheit seiner seelischen Regungen hängt nicht nur von den augenblicklichen Gegenständen, auf die sie sich beziehen, sondern auch von der ursprünglichen individuellen Natur, von seiner Kultiviert-

heit und von seinen wechselnden Allgemeinzuständen ab. Bei ursprünglich grobkörniger Natur bleiben auch meistens trotz aller Kultiviertheit bestimmte Partien der Seele brachliegen, werden nicht oder nicht genügend durchkultiviert und treten von Zeit zu Zeit mit ihren groben Natur- und Unkrautgewächsen hervor. In den nervösen Zeiten der Verherrlichung der rohen Natur, wo der unkultivierte Naturbursche allein noch unverbrauchte Kraft zu haben scheint, verwechselt man gern Derbheit und Grobheit mit starker Kraft und hält dementsprechend auch die groben und derben Gesinnungsregungen der Liebe und des Hasses für besonders kraftvolle, die feineren und edleren dagegen für schwächliche Produkte verbrauchter Menschen. Aber es ist klar, daß dies ein Spiel mit den Wörtern »Kraft« und »Schwäche« ist. Denn die groben Gesinnungsregungen brauchen durchaus nicht besonders stark, nicht von besonders großer Kraft in jedem anderen Sinne zu sein, d. h. sie zeigen nicht notwendig auch einen besonders hohen Wärmegrad, nicht eine besonders große Strömungsgeschwindigkeit und nicht eine besonders große Wucht, sondern sie können trotz ihrer Derbheit noch sehr lau, langsam und matt sein. Anderseits können feine und edle Gesinnungsregungen von großer Wärme, Geschwindigkeit und Wucht sein. Insbesondere erfordert die Wucht einer Gesinnung oder einer seelischen Regung überhaupt nicht, daß die Regung zugleich eine derbe und grobe sei. Vielleicht ist die grobe Wucht gleichsam eine extensivere: aber dann müssen wir eben von der extensiven Wucht eine intensive unterscheiden, die ohne Grobheit und Derbheit den feineren seelischen Regungen sehr wohl zukommen kann.

Doch kehren wir zu dem geraden Gang unserer Untersuchung zurück. Die relative Verschlossenheit des psychischen Subjekts gegen die Ausströmung der Gesinnungen kann, so sagten wir oben, vor allem die »starken« Gesinnungsregungen betreffen. Wir haben im vorangehenden gesehen, daß die Gesinnungsregungen in vier verschiedenen Hinsichten »stark« sein können. Nun finden wir bei manchen Menschen eine unwillkürliche, ja geradezu zwangsmäßige Verschlossenheit, die sich gegen zu große »Stärke« der Gesinnungen nach jeder der vier verschiedenen Hinsichten richtet. Wenn z. B. der Hitzegrad einer Gesinnungsregung in einem solchen Menschen über eine bestimmte Höhe hinaus steigt, so verengert sich unwillkürlich die Ausflußöffnung dafür immer mehr. Ebenso tritt, wenn die Strömungsgeschwindigkeit zunimmt, bei einer bestimmten Größe der Geschwindigkeit von selbst eine zurückhaltende Bremsung der Gesinnung ein. Und wenn etwa plötzlich, durch neuen

Anreiz, die Gesinnungsregung zu einer größeren Wucht ausholt, so setzt sich ihr unwillkürlich ein hemmender Verschluß entgegen. Will schließlich eine Regung sich noch weiter vergröbern, so wird sie sofort automatisch gedrosselt. Es scheint in diesen Hinsichten sogar für jedes Subjekt eine gewisse Grenze zu geben, über die hinaus die entstehenden und die schon vorhandenen Gesinnungsregungen im gegebenen Moment keinen Ausfluß mehr finden: die Öffnungsweite, die unwillkürlich von selbst eintritt, scheint jeweils eine beschränkte zu sein. Steigt der Hitzegrad oder die Strömungsgeschwindigkeit oder die Wucht oder die Grobheit einer Gesinnungsregung über eine gewisse Höhe hinaus, so kann dann die Gesinnung nicht mehr voll und ganz hinausströmen. Wegen der zu engen Ausflußweite tritt eine innere Stauung ein, die mit einem mehr oder weniger schmerzlichen seelischen Druck verbunden ist. Wird dann doch noch weiter Gesinnungsstoff produziert, so kann die Gesinnungsregung schließlich »überwältigend« werden, indem unter zunehmender seelischer Benebelung und Betäubung der innere Druck steigt, die zu enge Ausflußöffnung gewaltsam zerrissen wird und ein schmerzhafter Durchbruch der Gesinnung, ein Paroxismus der Liebe oder des Hasses eintritt.

Die Verhärtung, die absolute und die relative Verschlossenheit, resp. die Weichheit und die Geöffnetheit, von der wir bisher sprachen, waren als unwillkürlich vorhandene oder unwillkürlich eintretende Zustände des psychischen Subjekts gemeint. Die Verhärtung, die Öffnung und die Verschließung waren im oder am Subjekt geschehende Vorgänge, aber keine Taten des Subjekts selbst. Wenn wir sagen, das psychische Subjekt verhärtet sich, öffnet oder schließt sich, so müssen wir uns bewußt sein, daß diese Ausdrucksweise in der Psychologie eine zweideutige wird. Wenn wir sonst etwa von einem Stück Gummi sagen, es habe sich verhärtet, so kann dies nur eindeutig verstanden werden, denn es ist von vornherein ausgeschlossen, daß wir von dem Stück Gummi behaupten wollten, es habe eine auf sich gerichtete Tätigkeit der Verhärtens ausgeführt. Nur dies, daß das Stück Gummi härter geworden ist, kann damit gemeint sein. Ebenso, wenn wir von einer Röhre sagen, sie habe sich verstopft, und später, sie habe sich wieder geöffnet, so ist auch hier ohne weiteres der Wortsinn ausgeschlossen, als habe die Röhre eine Tätigkeit des Verstopfens, resp. des Öffnens auf sich selbst gerichtet und ausgeführt. Nur dies ist gemeint, daß die Röhre nicht durch etwas von außen Kommendes, sondern durch etwas, was in ihr ist, jetzt verstopft und später dann wieder geöffnet

worden ist. In der Psychologie nun müssen wir mit solchen Ausdrucksweisen sehr vorsichtig sein, da in der psychischen Wirklichkeit auch eben jenes andere vorkommt, daß nämlich ein psychisches Subjekt gewisse Tätigkeiten auf sich selbst richtet und ausführt. Nichts kennzeichnet wohl deutlicher den Tiefstand der »modernen« Psychologie, als daß man allerlei aktive und reflexive Zeitwörter, die in der Naturwissenschaft vor Mehrdeutigkeit geschützt sind, auch in der Psychologie harmlos und wahllos verwendet, ohne auch nur eine Ahnung davon zu haben, daß sie hier sehr wesentlich voneinander verschiedenes bezeichnen können. Alles mögliche Psychische, wie die Wahrnehmung, die Vorstellung, die Aufmerksamkeit, das Denken, das »Bewußtsein« usw. macht man zu Subjekten aller möglichen direkten und rückbezüglichen Tätigkeiten, ohne sich auch nur zu fragen, ob denn das, was mit den Ausdrücken wörtlich gemeint ist und was gewöhnlich gerade nur in der psychischen Wirklichkeit vorkommt, in den beschriebenen psychischen Tatsachen auch wirklich vorhanden ist. So gibt es auch die reflexiven Tätigkeiten des Sichverhärtens, Sichöffnens und Sichverschließens in der psychischen Wirklichkeit tatsächlich. Aber wenn sie vorhanden sind, dann ist der psychische Tatbestand ein wesentlich anderer, als wenn bloß das psychische Subjekt hart wird, verschlossen oder geöffnet wird. Das psychische Subjekt kann sich zu sich selbst und zu den in ihm entstehenden Gesinnungsregungen in der mannigfachsten Weise tätig und wirkend verhalten. Und dieses Verhalten zu sich selbst und seinen Gesinnungsregungen ist — das ist das Beachtenswerte und das Entscheidende — ein wirklich vorhandenes Element im seelischen Leben. Wir wollen nun im folgenden dieses reale Verhalten des psychischen Subjekts zu sich selbst und zu den in ihm entstehenden Gesinnungen im einzelnen etwas genauer betrachten.

Bisher haben wir von dem psychischen Subjekt immer so gesprochen, als ob es ein punktförmiges Wesen wäre, das in sich keinerlei Gliederung enthielte. Tatsächlich ist aber das psychische Subjekt ein in sich gegliedertes Gebilde. Wir durften bisher davon absehen, weil für die bisher untersuchten Tatsachen diese Gliederung des Subjekts nicht wesentlich in Betracht kam. Im folgenden jedoch fordern die Tatsachen, wenn wir sie eindeutig und richtig beschreiben wollen, daß wir jene Gliederung ausdrücklich hervorheben und in Rücksicht ziehen. Die einzelnen seelischen Erlebnisse und Tätigkeiten sind zwar immer Erlebnisse und Tätigkeiten des psychischen Subjekts. Sofern sie einem und demselben seelischen

Lebenszusammenhang angehören, inhärieren sie einem und demselben psychischen Subjekt. Aber, obgleich dies so ist, so inhärieren die verschiedenen seelischen Erlebnisse und Tätigkeiten doch nicht immer einer und derselben Stelle im psychischen Subjekt, sondern sie verteilen sich im allgemeinen auf verschiedene Stellen innerhalb des einen und selben seelischen Subjekts. Das psychische Subjekt ist also nicht punktförmig, sondern es besitzt einen gewissen Umfang verschiedener Stellen. Diese Stellen sind aber nicht alle einander gleichgeordnet, sondern eine Stelle ist als die seelische Mitte der Gesamtheit der übrigen Stellen übergeordnet. Wir wollen diese seelische Mitte als das »Ich-Zentrum« bezeichnen, und die Gesamtheit der übrigen Stellen des psychischen Subjekts ihm als das »Selbst« gegenüberstellen. Das psychische Subjekt gliedert sich demnach in das punktförmige Ich-Zentrum und das voluminöse Selbst. Diese fundamentale Zweigliederung des psychischen Subjekts kommt für die folgenden Darlegungen besonders in Betracht. Sie ist schon an bestimmten einzelnen seelischen Tatsachen erkennbar. Aber sie tritt an dem jeweiligen Einzelfall für den Betrachter nicht das erste Mal sogleich so deutlich hervor, daß jeder Zweifel an ihrem Vorhandensein fortan ausgeschlossen wäre. Erst wenn man mehrfach derartige seelische Tatsachen forschend betrachtet hat und dabei immer wieder jener Zweiteilung des psychischen Subjekts in Ich-Zentrum und Selbst nahe gekommen ist, wird die Existenz dieser Gliederung und die grundlegende Bedeutung, die sie für die Psychologie des Menschen hat, gegen jeden Zweifel sicher gestellt sein. Es kann sich daher unsere Behauptung, daß im psychischen Subjekt das voluminöse Selbst dem punktförmigen Ich-Zentrum untergeordnet sei, erst allmählich im Laufe der weiteren Darlegungen vollständig rechtfertigen. Um jedoch von vornherein gewisse mögliche Mißverständnisse zu vermeiden, sei zunächst ausdrücklich hervorgehoben, was unter jenem, vom Ich-Zentrum unterschiedenen »Selbst« im folgenden nicht verstanden sein soll.

Mit jenem Selbst ist zunächst nicht der Leib des Menschen gemeint. Der Leib gehört freilich mit zu dem »Selbst« in einem weiteren Sinne. Er ist ja im wachen, normalen Zustande nicht ein bloßes äußeres Anhängsel der Seele. Er ist nicht einfach neben dem psychischen Subjekt bloß auch da. Das psychische Subjekt ist des zugehörigen Leibes zunächst in einer eigenartigen Weise inne. Dann aber füllt es ihn von innen her, ihn überall durchdringend, aus. Zugleich eint es sich mit ihm, ihn sich aneignend, ihn zu sich rechnend, und wendet sich nun, ihn zum Ausgangspunkt

nehmend, der Außenwelt zu. Der eigene Leib gehört also gewöhnlich zu dem Umkreis dessen, was von der Außenwelt abgesondert, zur seelischen Mitte hinzugenommen und der Außenwelt gegenübergestellt wird. Der Leib liegt also innerhalb der Grenzen des Totalselbst. Und zwar nicht nur für eine darauf gerichtete Reflexion, sondern im unmittelbaren Inne-Sein, Sich-Einen und Sich-Sondern. Aber trotz dieser innigen und eigenartigen Zugehörigkeit des Leibes zum Total-Selbst, ist der Leib doch nicht identisch mit dem psychischen Subjekt oder einem Teile des psychischen Subjekts selbst. Unter dem Selbst, das wir von dem Ich-Zentrum innerhalb des psychischen Subjekts unterscheiden, ist daher nicht das leibliche Selbst zu verstehen.

Man unterscheidet manchmal von dem »Bewußtseins-Ich« das ihm »zugrundeliegende« reale Ich oder die Seele, und meint mit diesem realen Ich ein nicht erfahrbares, nur durch Rückschluß erschlossenes, an sich unbekanntes Wesen. Hält man die Setzung eines solchen realen Ich für berechtigt, so wird man auch dieses reale Ich zu dem Total-Selbst rechnen müssen. Man könnte dann versucht sein, unsere Zweigliederung in Ich-Zentrum und Selbst zu identifizieren mit der Unterscheidung von Bewußtseins-Ich und realem Ich, also unser Selbst gleichzusetzen jenem realen Ich. Demgegenüber sei hier ausdrücklich betont, daß auch jenes reale Ich hier aus unserer Betrachtung völlig ausscheidet, daß wir mit dem Selbst nicht das reale Ich meinen, das ja keinen Bestandteil des psychischen Subjekts selbst bildet.

Der Umkreis dessen, was zum Total-Selbst gerechnet werden kann und gerechnet werden muß, ist mit den angegebenen Bestandteilen nicht erschöpft. Es handelt sich aber hier nicht um eine vollständige Charakterisierung des Total-Selbst. Wir lassen daher auch jene übrigen Bestandteile unbeachtet, wir lassen auch unbeachtet die verschiedenen existentialen, dynamischen und kausalen Beziehungen, in denen die verschiedenen Bestandteile des Total-Selbst zu dem psychischen Subjekt und speziell zu dem Ich-Zentrum stehen. Dies alles würde zu einer Lehre von der Struktur der menschlichen Persönlichkeit gehören, zu der wir hier nur nebenbei einen kleinen Beitrag liefern können, indem wir von der Seite des Gesinnungslebens in das Verhältnis des Ich-Zentrums zu jenem speziellen Selbst und zu den in ihm entstehenden Gesinnungsregungen eindringen.

Wir beginnen mit der Betrachtung von solchen Erlebnissen, die zunächst jene Zweigliederung des psychischen Subjekts in das Ich-



Zentrum und das Selbſt vor Augen zu führen vermögen. Ein ſolches Erlebnis liegt z. B. in folgendem Fall vor. Ich bin im Nachdenken über ein beſtimmtes Problem begriffen. Fragend und forſchend bin ich beſtimmten Gegenſtänden zugewandt. Ich vollziehe in bezug auf dieſe Gegenſtände beſtimmte Urteile, prüfe die Urteile auf ihre Wahrheit, verbeſſere ſie, berückſichtige mögliche Einwände, prüfe von neuem, vergleiche, nehme zuſammen, unterſcheide, ſondere, ziehe Konſequenzen, die ich wiederum prüfe, und was dergleichen mehr iſt. Während ich mitten in dieſer Denktätigkeit darin bin, ſtört mich plötzlich Jemand durch ſein laut lärmendes Singen und Gröhlen. Sofort entſteht in mir nicht nur ein unluſtvolles Abwehren, ſondern auch eine gewiſſe Regung der Feindſeligkeit gegen den, der mich ſtört. Und dieſe Feindſeligkeitsregung iſt nicht nur tatſächlich da, ſondern ich verſpüre ſie auch in mir. Ich bin zwar noch im Nachdenken begriffen, aber gleichzeitig ſtrömt jetzt Feindſeligkeit von mir aus gegen den Störer hin. Fixieren wir nun die ſeeliſche Situation ſo wie ſie in dieſem Moment vorhanden iſt. Wenden wir uns zunächſt der gedanklichen Tätigkeit zu, die bis dahin ſtattgefunden hat, und gehen wir an ihr zentripetal zurück bis zu dem Punkt in mir, von dem die Denktätigkeit ausgeht und von dem ſie vollzogen wird. Dieſen ſeeliſchen Punkt behalten wir im Auge, indem wir uns nun der Feindſeligkeitsregung zuwenden und auch bei ihr denjenigen ſeeliſchen Punkt in mir aufſuchen, von dem die Feindſeligkeit aus mir ausſtrömt. Und nun finden wir die merkwürdige Tatſache, daß wir mit der Auffindung desjenigen ſeeliſchen Punktes in mir, von dem die Feindſeligkeit aus mir hinausſtrömt, nicht zu dem erſteren ſeeliſchen Punkt in mir zurückgelangen, von dem jene Denktätigkeit ausging und vollzogen wurde, daß alſo die Feindſeligkeit und die Denktätigkeit von verſchiedenen ſeeliſchen Punkten in mir ausgehen. Die beiden Ausgangspunkte liegen zwar beide in mir, aber ſie ſind eben *zwei* Punkte, die durch eine gewiſſe *innerſeeliſche Diſtanz* voneinander getrennt ſind. Nun beachten wir aber weiter, daß dieſe beiden Punkte in mir, von denen die Denktätigkeit und die Feindſeligkeit ausgehen, in jenem Moment, den wir der Betrachtung unterziehen, *nicht* einander *gleichgeordnet* ſind. Sie bilden nicht ein Doppel-Ich mit zwei gleichwertigen ſeeliſchen Mittelpunkten. Vielmehr iſt der Punkt in mir, von dem die Denktätigkeit ausgeht, ein *ausgezeichneter* Punkt, der dem Ausgangspunkt der Feindſeligkeit in mir in eigentümlicher Weiſe *übergeordnet* iſt. Während ich in der Denktätigkeit begriffen bin, befinde »*Ich*«, in

dem eigentlichen und zentralem Sinne, mich in dem Ausgangspunkt dieser Denktätigkeit und nicht in dem Punkt in mir, von dem die Feindseligkeit gegen den Störer ausströmt. Dieser letztere Punkt liegt vielmehr peripher, zwar in mir, aber in einer gewissen Seitlichkeit von jenem zentralen Ich, von dem die Denktätigkeit ausgeht. Von dem Ausgangspunkt meiner Denktätigkeit, in dem Ich mich befinde, muß ich gleichsam seitlich in mein Selbst hineinspüren, um in mir den Ausgangspunkt jener Feindseligkeitsregung aufzufinden. Der denkende Ich-Punkt ist also in dem betrachteten Falle übergeordnet dem Subjektsquellpunkte der Feindseligkeit. Er ist der Mittelpunkt im seelischen Subjekt, während der Ausgangspunkt der Feindseligkeit in der peripheren Sphäre des Subjekts liegt. Das Denken geht vom Ich-Zentrum aus, während die Feindseligkeit ihren Ausgang außerhalb dieses Zentrums in einem Punkte des Selbst nimmt. So verhält es sich wenigstens, wenn wir als Feindseligkeitsregung nur jene virulente Gefühlsausströmung beachten, dagegen absehen von den ausdrücklichen Akten der inneren Entzweiung und der eigenartigen Verneinung, die zur vollentfalteten negativen Gesinnungsregung hinzugehören, die aber in dem betrachteten Falle nicht vorhanden sind.

Gehen wir in unseren Beispiel über den fixierten Augenblick hinaus und verfolgen wir den weiteren zeitlichen Verlauf des seelischen Geschehens, so treffen wir auf einen Zeitpunkt, wo sich die beschriebene Sachlage plötzlich ändert. Das denkende Ich-Zentrum, das vorher in einer gewissen innerseelischen Entfernung von dem Quellpunkt der Feindseligkeit diesem übergeordnet war, durchfliegt plötzlich den trennenden Zwischenraum und setzt sich in den Punkt des Selbst, von dem die Feindseligkeit ausstrahlt, hinein. Der seelische Mittelpunkt, von dem nach wie vor das Denken ausgeht, ist damit in den vorher zu ihm peripher liegenden Gesinnungsquellpunkt hineinversetzt, so daß das Ich-Zentrum nun in einem Punkte des Selbst liegt. Die Denktätigkeit hat zugleich ihren Gegenstand gewechselt, sie bezieht sich nun auf den Störenfried und auf die Mittel und Wege, ihn zum Stillschweigen zu bringen. Damit scheint nun die Zweiheit der Subjektspunkte und die Überordnung des Ich-Zentrums über das Selbst aufgehoben. Aber es scheint nur so.

Indem das Ich-Zentrum, das vorher von dem Ausgangspunkt der Feindseligkeit entfernt in einer bestimmten Denktätigkeit begriffen war, nun in jenen Punkt des Selbst verlagert ist, von dem die Feindseligkeit ausströmt, hat ja allerdings eine wirkliche Veränderung des seelischen Tatbestandes stattgefunden. Aber diese

Veränderung ist eigentümlicher Art und von ganz besonderer Wichtigkeit. Die innersubjektive seelische »Distanz«, die vorher zwischen dem Ich-Zentrum und dem Ausgangspunkt der Feindseligkeitsregung dazwischen lag, ist nun zwar aufgehoben. Aber die beiden vereinigten Subjektspunkte sind damit nicht zu einem einzigen Punkte geworden, sondern sie bilden, obgleich sie zusammenfallen, einen Doppelpunkt. Das denkende Ich-Zentrum befindet sich zwar in dem Ausströmungspunkt der Feindseligkeit, aber es selbst ist auch jetzt nicht der seelische Punkt, aus dem die Feindseligkeit ausströmt. Es ist jetzt nur mit dem Punkt vereint, aus dem nach wie vor die Feindseligkeitsströmung hervorquillt. Das Ich-Zentrum hat seine Lage nun nicht mehr »außerhalb«, sondern »innerhalb« des Selbst, und zwar gerade in demjenigen Punkte des Selbst, von dem die Feindseligkeit ausströmt. Die Feindseligkeitsströmung geht nicht aus dem Ich-Zentrum hervor, sondern aus dem Punkte des Selbst, mit dem das Ich-Zentrum sich gegenwärtig vereinigt hat. Das Ich-Zentrum bleibt also trotz seiner jetzigen Vereinigung mit einem Punkte des Selbst von diesem Punkte und von dem Selbst verschieden. Und ebenso bleibt die Überordnung des Ich-Zentrums über den Punkt des Selbst, von dem die Feindseligkeit ausströmt, bestehen. Nur die seelische Distanz, in der sich vorher das Ich-Zentrum von jenem Selbst-Punkt befand, hat sich geändert und ist verschwunden. Das Ich-Zentrum ist und bleibt der seelische Mittelpunkt, die Aufgipfelungsspitze des psychischen Subjekts. Aus dem Gesagten geht aber auch schon hervor, daß die seelische Lage des Ich-Zentrums, obgleich sie immer eine zentrale Mittelpunktslage bleibt, doch nicht fest und unveränderlich, sondern innerhalb der Sphäre des psychischen Subjekts beweglich und veränderlich ist. Diese inneren Lageänderungen des Ich-Zentrums werden wir gleich noch etwas genauer betrachten.

Die gleichen Ergebnisse gewinnen wir, wenn wir statt der Feindseligkeitsregung eine positive Gesinnungsregung betrachten und auch bei ihr nur die zentrifugale Gefühlsausströmung ins Auge fassen, dagegen die zur vollentwickelten positiven Gesinnung gehörigen Akte der inneren Einigung und der eigentümlichen Bejahung des Gesinnungsgegenstandes außer acht lassen. Begegnet mir, während ich »in Gedanken versunken« bin, eine mir befreundete Person, so regt sich in mir spürbar eine Freundlichkeitsausstrahlung, die auf jene Person hinzielt, aber zunächst aus einem Punkte in mir hervorgeht, der in gewisser seelischer Entfernung von meinem denkenden Ich-Zentrum liegt und ihm als dem seelischen Mittelpunkt

in eigenartiger Weise untergeordnet ist. Der Ausgangspunkt der Freundlichkeit liegt in derselben Sphäre des psychischen Subjekts, in der vorher der Quellpunkt der Feindseligkeit lag, und die Denktätigkeit geht in beiden Fällen von demselben Ich-Zentrum aus. Auch hier entsteht also die Gesinnungsregung in der Sphäre des Selbst und nicht in dem Ich-Zentrum.

Verfolgen wir nun auch hier das Erlebnis in seinem zeitlichen Verlauf etwas weiter, so sehen wir dieselbe Lageänderung des Ich-Zentrums eintreten, wie in dem vorigen Falle. Ich werde aus der Gedankenversunkenheit herausgezogen, ich wende mich der befreundeten Person zu und rücke zugleich selbst in den Ausgangspunkt der Freundlichkeitsregung hinein. Der seelische Mittelpunkt, das Ich-Zentrum ist damit wieder in einen Punkt des Selbst verlegt, ohne jedoch mit diesem identisch zu werden. Denn auch jetzt strömt die Freundlichkeit doch nicht aus dem Ich-Zentrum selbst, sondern immer noch aus dem mit ihm vereinigten Punkte des Selbst, der trotz dieser Vereinigung von dem Ich-Zentrum verschieden und ihm untergeordnet bleibt. Wir haben also das Recht, diejenigen Stellen in dem psychischen Subjekt, aus denen die Gesinnungsausströmungen hervorquellen, in ihrer Gesamtheit als das Selbst von dem Ich-Zentrum als dem seelischen Mittelpunkt auch dann zu unterscheiden, wenn dieses Zentrum in eine Stelle des Selbst hineinversetzt ist.

Nun scheinen alle aktuellen Gesinnungsausströmungen zunächst von solchen Stellen im psychischen Subjekt auszugehen, die von dem Ich-Zentrum verschieden und ihm untergeordnet sind. Das Ich-Zentrum selbst scheint niemals der originäre Quellpunkt von Gesinnungsausstrahlungen sein zu können. Nicht nur Gesinnungsregungen, sondern auch andere seelische Regungen gehen von solchen Stellen im psychischen Subjekt aus, die vom Ich-Zentrum verschieden und ihm untergeordnet sind. So vor allem das ganze Heer der triebhaften Strebungen und Sträubungen. Und von dem Ich-Zentrum gehen nicht nur Denktätigkeiten, sondern auch andere Akte, so vor allem die eigentlichen Willensakte aus. Wir verfolgen dies nicht weiter, sondern ziehen daraus die Berechtigung, ganz allgemein innerhalb des aktuellen psychischen Subjekts einen gewissen Umkreis von Subjektspunkten als das Selbst von dem seelischen Mittelpunkt als dem Ich-Zentrum zu unterscheiden, wobei wir das Ich-Zentrum zugleich dem Selbst überordnen. Auf das genauere Verhältnis des Ich-Zentrums zu dem Selbst werden wir nachher noch eingehen. Jetzt wenden wir uns



zunächst zu der Betrachtung des Verhaltens des Ich-Zentrums zu den einzelnen aktuellen Gesinnungsregungen.

Wir haben oben Fälle betrachtet, in denen das Ich-Zentrum anfangs noch außerhalb derjenigen Stelle im Selbst sich befand, in der die Gesinnungsausstrahlung ihren Ursprung nahm. Erst in einem folgenden Augenblick rückte das Ich-Zentrum in den Quellpunkt der Gesinnung hinein. Es gibt nun aber wohl in jedem Menschen andere Fälle, in denen das Ich-Zentrum sogleich schon mit dem Beginn der Freundlichkeits- oder Feindlichkeitsregung unversehens in dem Ausgangs- und Quellpunkt der Gesinnungsregung im Selbst darin steckt. Auch dann aber quillt die Gesinnungsströmung nicht aus dem Ich-Zentrum, sondern aus dem Punkte des Selbst, in dem sich zufällig gerade das Ich-Zentrum befindet. Und das Ich-Zentrum braucht sich dabei noch in keiner Weise von sich aus zu betätigen. Es kann in seiner Lage in den Liebes- und Haßquellpunkten sein und darin festgehalten werden, *ohne sich* von sich aus selbst irgendwie *zu rühren*. In gleicher Weise *völlig untätig* kann sich das Ich-Zentrum aber auch dann verhalten, wenn es zunächst noch außerhalb derjenigen Subjektspunkte sich befindet, in denen die Gesinnungsregungen ihren Ausgang nehmen. Von den Quellpunkten der Gesinnungsregungen geht dann ein Zug auf das Ich-Zentrum aus, dem dieses ohne weiteres unterliegt. Es wird untätig, ohne sich zu wehren und ohne *von sich aus* irgendwohin zu tendieren, in den jeweiligen Quellpunkt der Liebes- oder Haßregung hineingezogen. Es ist den im Selbst entstehenden Gesinnungsregungen *willenlos preisgegeben*. Es ist der Spielball, der durch die unwillkürlichen Liebes- und Haßregungen in das Selbst hineingezogen und in demselben unaufhörlich in die verschiedenen Quellpunkte hin und her gezerrt wird. Wenn sich also das Ich-Zentrum völlig untätig verhält, so ist es innerhalb des psychischen Subjekts nicht nur mit dem Selbst einfach gleichzeitig vorhanden, sondern seine Lage im Selbst und seine Lageveränderungen werden vom seelischen Automatismus bestimmt. Das untätige Ich-Zentrum bleibt nicht unberührt von den unwillkürlich im Selbst entstehenden Gesinnungsregungen, sondern es wird von ihnen in die betreffenden Stellen des Selbst hineineingezogen, in ihnen eine bestimmte Zeit lang festgehalten, von anderen Gesinnungsregungen wieder herausgerissen und in andere Stellen des Selbst hineingezogen und vorübergehend festgehalten. *Das untätige Ich-Zentrum ist der Sklave des seelischen Automatismus*. Es bildet zwar auch dann die seelische Mitte, und die Struktur des psychischen

Subjekts ist dann eine andere, als wenn das Ich-Zentrum gar nicht da wäre, aber es fehlt noch jede Selbstbetätigung des Ich-Zentrums, durch die es dem Selbst und dem Gesinnungsleben gegenüber eine gewisse Selbständigkeit und eine bestimmende Macht haben würde. Zwar bestimmt zur Beherrschung des Selbst und der Gesinnungsregungen, wird es jedoch noch völlig von diesen beherrscht. Es ist der Zustand der Naivität, in dem diese völlige Untätigkeit des Ich-Zentrums vorliegt. Im naiven Lieben und Hassen ist das Ich-Zentrum ohne sein Zutun und ohne irgendwelche Widerspenstigkeit so dabei, daß es mit dem Selbstpunkt, aus dem die Gesinnungsregung hervorquillt, von selbst geeint ist und in dem Lieben und Hassen ganz aufgeht. Diese ursprüngliche Naivität, wie sie bei den Kindern vorliegt, darf freilich nicht verwechselt werden mit jenem Zustand des Sich-gehen-lassens, wie er bei Erwachsenen vorkommt. In beiden Fällen ist zwar tatsächlich das Ich-Zentrum der Spielball der Gesinnungsregungen. Aber im Zustande der Naivität fehlt dabei noch jede Zustimmung oder Einwilligung des Ich-Zentrums selbst; das Ich-Zentrum hat sich noch gar nicht von dem Selbst gesondert und noch gar keine Stimme geltend gemacht. Noch unmündig wird das Ich-Zentrum einfach hin und her gezerrt. Dagegen ist das Ich-Zentrum im Zustande des Sich-gehen-lassens schon für sich und mündig. Es tut freilich nichts positives dazu und ist auch nicht widerspenstig dagegen, daß es der Spielball der Gesinnungsregungen ist, aber es stimmt doch wenigstens zu, es übt den Akt der Zulassung aus, der dann den ganzen Tatbestand wesentlich von denjenigen unterscheidet, die in dem, aller Mündigkeit vorhergehenden, Zustand der Naivität auftreten. Vor jeder Mündigkeit und Zustimmungsmöglichkeit des Ich-Zentrums ist der Mensch noch keine Person und nicht für sein seelisches Leben verantwortlich. Ist das Ich-Zentrum noch völlig untätig in dem seelischen Leben versunken, so verläuft das Gesinnungsleben so, als ob gar kein Ich-Zentrum vorhanden wäre. Ohne Zutun des Ich-Zentrums entstehen Regungen der Liebe und des Hasses. Das Selbst ist in dem einen Falle weich und empfänglich, im anderen Falle hart und unempfänglich für bestimmte Gesinnungsregungen, ohne daß sich das Ich-Zentrum gegenüber der vorhandenen Härte oder Weichheit des Selbst irgendwie betätigt. Ebenso ist die Geöffnetheit oder die Verschlossenheit des Selbst für bestimmte Gesinnungsregungen vorhanden und ändert sich ohne jedes Zutun des Ich-Zentrums. Die Dauer des Daseins bestimmter Liebes- und Haßregungen, der Grad ihrer Wärme, ihrer Geschwindigkeit, ihrer Wucht und ihrer Grob-

körnigkeit entbehrt jeder Beteiligung des Ich-Zentrums. Echte und unechte, vollwirkliche und schwebende, speziell überwirkliche, nebenwirkliche und unterwirkliche Gesinnungsregungen treten auf und wechseln ab, ohne daß das Ich-Zentrum irgendwie dabei eingreift. Trotzdem ist das Ich-Zentrum da, und das seelische Geschehen enthält außer und in jenem Gesinnungsleben noch die Lagefixierungen und die Lageveränderungen des Ich-Zentrums innerhalb des Selbst. Aber auch in dieses Zusatz-Geschehen seiner eigenen Lagefixierungen und Lageveränderungen greift das Ich-Zentrum im naiven Zustande nicht bestimmend und nicht zustimmend ein. Diese Lagefixierungen und Lageveränderungen sind also keine Selbstsetzungen, keine Selbsthaltungen und keine Selbstversetzungen des Ich-Zentrums, sondern etwas, was dem Ich-Zentrum einfach angetan wird.

Wenn sich nun das Ich-Zentrum aus dieser willenlosen Sklaverei heraussondert, wenn es an Selbstmacht immer mehr zunimmt, so bleibt doch als Unterlage des ganzen seelischen Lebens der seelische Automatismus bestehen. Ohne Zutun des Ich-Zentrums treten auch dann speziell die Regungen der Liebe und des Hasses auf, sie haben eine bestimmte Beschaffenheit, zeigen bestimmte Modifikationen und nehmen einen bestimmten Verlauf von sich aus. Ebenso treten auch dann noch die Öffnungen und Verschließungen, die Verhärtungen und Erweichungen des Selbst »von selbst« ein. Aber dieses ganze automatische Geschehen ist dann nicht nur die Unterlage und das Betätigungsfeld für das nun mündige Ich-Zentrum, sondern es übt auch selbst Anziehungen und Abstoßungen auf das Ich-Zentrum, und Förderungen und Hemmungen auf die Betätigungen des Ich-Zentrums spürbar aus. So ist der seelische Automatismus, und speziell der Automatismus des Gesinnungslebens ein mehr oder weniger widerspenstiges Kampffeld und ein mehr oder weniger lockender Verführer für das Ich-Zentrum. Das Ich-Zentrum ist aber dem Automatismus gegenüber zur Selbständigkeit befähigt und fühlt sich auch dazu verpflichtet. Es kann und soll in den Automatismus fördernd und hemmend, bestimmend und lenkend eingreifen. Aber solange seine Selbstmacht noch klein ist, ist es immer in Gefahr, von dem Automatismus mit Hilfe mannigfacher Selbsttäuschungen zum Sklaven und Diener gemacht zu werden.

Nachdem wir das untätige Dabeisein des Ich-Zentrums gekennzeichnet haben, wollen wir nun die tätigen Verhaltungsweisen ins Auge fassen, die das Ich-Zentrum in bezug auf die Gesinnungsregungen und in bezug auf das Selbst, als dem Quellgebiet der Gesinnungsregungen, in den verschiedenen Fällen einschlägt.



Wenden wir uns wieder zu dem schon oben betrachteten Fall, in dem eine Regung der Feindseligkeit in mir gegen denjenigen entsteht, der mich in der Gedankenarbeit stört. In der ersten Phase dieses Erlebnisses befindet sich das Ich-Zentrum noch außerhalb jener Stelle des Selbst, aus der die Feindseligkeit ausströmt. Es spürt zwar einen Zug in jenen Feindseligkeitsquellpunkt hinein, aber dieser Zug ist zunächst erfolglos. Daß das in der Gedankenarbeit begriffene Ich-Zentrum hier noch außerhalb des Selbstpunktes bleibt, aus dem die Feindseligkeit hervorquillt, kann nun vorerst ohne jedes Zutun des Ich-Zentrums einfach geschehen. Nehmen wir aber an, der Zug des Feindseligkeitsquellpunktes auf das Ich-Zentrum werde stärker und stärker, so kann nun plötzlich etwas eintreten, was gegenüber dem bisher Betrachteten eine völlig neue und für das menschliche Seelenleben äußerst wichtige und charakteristische Tatsache darstellt. Das Ich-Zentrum, anstatt dem gespürten Zug in die Feindseligkeit hinein zu folgen, *widersetzt sich von sich aus* diesem Zug, hält sich außerhalb jenes, die Feindseligkeit ausströmenden Selbstpunktes und krallt sich an seiner Stelle fest. Es *ist* nun nicht nur außerhalb und *bleibt* nicht nur außerhalb jenes Selbstpunktes, sondern es *hält sich selbst* außerhalb desselben und an seiner Stelle fest. Nicht in allen Fällen, in denen das Ich-Zentrum dem exzentrischen Zug der Feindseligkeit nicht folgt, liegen diese *Akte der Zurückhaltung und Selbsthaltung* des Ich-Zentrums vor. Vielmehr kann das Ich-Zentrum auch *von anderen Regungen* vor dem Hineingleiten in die Feindseligkeit an seiner Stelle *zurück- und festgehalten werden*. Wenn z. B. der Gegenstand seines Nachdenkens eine besonders große Anziehungskraft auf das Ich-Zentrum ausübt, so wird es ohne sein eigenes Zutun an seiner Stelle festgehalten und dem Zuge der Feindseligkeit zu folgen gehindert. Die Lage des Ich-Zentrums ist hier nicht durch die Selbsttätigkeit, sondern durch etwas ihm Äußeres fixiert, während grade im ersten Fall das Ich-Zentrum von sich aus in seiner Lage sich festhält. Dies macht einen ganz *wesentlichen Unterschied* zwischen den beiden Fällen aus. Und zwar sind die seelischen Erlebnisse in diesen beiden Fällen selbst wirklich verschieden. Vor allem ist die Selbstzurückhaltung und Selbstfesthaltung des Ich-Zentrums ein wirklich stattfindendes und durchaus eigenartiges Tun, das in dem einen Fall vorhanden ist, in dem anderen dagegen fehlt. Man kann diese Akte der Selbsttätigkeit unmittelbar in den seelischen Erlebnissen selbst konstatieren, ohne sich auf Schlüsse einlassen zu müssen, die in irgend welche

unbekannten Regionen des Psychischen hineinführten. Die angeführten tätigen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums, also die Selbstzurückhaltung und Selbstfesthaltung, sind nicht die einzigen, die im menschlichen Seelenleben vorkommen. Wir werden sogleich noch eine Reihe anderer herausstellen. Aber schon hier ist wohl ersichtlich, daß man unbedingt diese Verhaltungsweisen in die Darstellung des menschlichen Seelenlebens aufnehmen muß, wenn man nicht von diesem Seelenleben ein fundamental falsches Bild geben will. Es mag sein, daß das Seelenleben der Tiere ohne derartige Selbstregungen eines Ich-Zentrums verläuft; das Seelenleben des Menschen aber zeigt diese eigenartigen Selbstbetätigungen einer Ich-Mitte und erhält dadurch seine spezifische Bestimmtheit, seine Personalität.

Betrachten wir jedoch den Moment, in dem die Selbsthaltung des Ich-Zentrums gegenüber der entstehenden Feindseligkeit gegen den Störenfried einsetzt. In der Gedankenarbeit begriffen *spürt* das Ich-Zentrum plötzlich in einer peripheren Stelle des Selbst die Feindseligkeit sich regen. Es ist wie wenn ein »Seelenkopf« einer Regung im »Seelenleib« inne würde. Zugleich spürt sich das Ich-Zentrum plötzlich von einem *Zug* affiziert, der es in die betreffende Selbststelle und in die Feindseligkeit hineinziehen möchte. Diesem Zug widersetzt es sich nun sofort mit einem ersten Akt der *Selbstbehauptung*, indem es aus sich selbst heraus seine eigene Bewegung in die hinziehende Feindseligkeit hinein *hindert*. Das Ich-Zentrum selbst also wird hier trotz des Zuges, den die Feindseligkeit auf es ausübt, an seiner Stelle festgehalten. Und diese Festhaltung und Bewegungshinderung geschieht hier nicht etwa durch andere seelische Regungen, die ebenfalls von »außen« an dem Ich-Zentrum zögen, sondern sie erfolgt hier durch das Ich-Zentrum selbst, durch seine Selbsttätigkeit. Das Ich-Zentrum ist also dabei sowohl das Objekt als auch das Subjekt dieser Tätigkeit. Dieser Akt der Selbstbehauptung ist ein ganz eigentümlicher und schwer zu beschreibender Vorgang. Es sei versucht, ihn noch etwas genauer zu verfolgen. In dem Augenblick, in dem das Ich-Zentrum die von der entstehenden Feindseligkeit ausgehende Anziehung verspürt, zuckt es sogleich dagegen auf. *Gegen* die Anziehung *drückend* und *sich* konzentrisch gleichsam von allen Seiten in sich *zusammenziehend*, verdichtet es aus sich heraus die Kraft, mit der es sich zugleich aus der Anziehung zurückzieht und nun, sich widersetzend, sich außerhalb hält. Sich in sich konzentrierend *sondert* es *sich* mehr oder weniger scharf von der Feindseligkeit und von der betreffenden Selbststelle, aus der die Feindseligkeit hervorquillt, *ab*

und hält sich eine Zeitlang in dieser gesonderten Lage. Interessant ist besonders der Übergang von der plötzlichen konzentrischen Kräfteansaugung in die Ich-Mitte hinein zu den weiteren Schritten der Selbstbehauptung. Die durch Zusammenziehung angesammelte und konzentrierte Kraft scheint gleichsam von unten her in die Ich-Mitte hinein zu konvergieren und nun, statt sich weiter zu erheben, in die Verwendungsgewalt des Ich-Zentrums selbst zu gelangen. Sie fließt dann hier sogleich in einen zurückbiegenden und zurückgreifenden Akt, mit dem das Ich-Zentrum sich selbst faßt, sich selbst zurückhebt, heraussondert und festsetzt. Der scheinbar so einfache erste Akt der Selbstbehauptung besteht also bei genauerem Zusehen aus einer Reihe verschiedener und voneinander unterscheidbarer Schritte. Es war nötig, hier diese Schritte kurz auseinanderzulegen und damit den Akt selbst in seiner unvergleichlichen Eigenart so deutlich vor Augen zu führen, daß man ihn nun nicht mehr übersehen kann, sondern seine Existenz unbedingt zugeben muß. Man mag noch so oft dialektisch beweisen, daß solche Akte der Selbstfassung, der Selbstzurückhebung, der Selbstsonderung und Selbstfestsetzung in sich unmöglich seien, und daß es dergleichen nicht geben könne; man mag an den Ausdrücken, mit denen wir die einzelnen Schritte des Selbsthaltungsaktes beschrieben haben, noch so viel herummängeln, — man wird über die Tatsache nicht hinwegkommen, daß es dergleichen Akte im menschlichen Seelenleben wirklich gibt, und man wird am klügsten tun, die Existenz dieser Akte anzuerkennen und ehrlich den Versuch zu machen, sie vielleicht genauer und besser zu beschreiben, als es in der obigen Darstellung gelungen ist.

Nur vor einem Mißverständnis sei die obige Beschreibung sogleich geschützt, einem Mißverständnis, das die Anerkennung der beschriebenen Tatsachen leicht zu vereiteln imstande ist. Unter dem »Spüren«, von dem oben die Rede war, darf man nämlich nicht ein konstatierendes Gegenstandsbewußtsein verstehen, wie es etwa bei dem Psychologen vorliegt, wenn er das Dasein bestimmter seelischer Regungen unmittelbar erkennt, sondern unter dem Spüren ist ein eigenartiges, von innen her die Regungen erfühlendes, Innesein zu verstehen. Wenn also das Ich-Zentrum einer peripher entstehenden Feindseligkeitsregung inne wird, so stellt es dabei nicht die Feindseligkeit sich in abgetrennter Gegenständlichkeit gegenüber und richtet nicht gleichsam von außen seinen Blick auf die gegenübergestellte Gesinnungsregung, sondern es spürt gleichsam von innen her unmittelbar die Feindseligkeitsregung. Man kann freilich der

Feindseligkeit auch in einem konstatierenden Gegenstandsbewußtsein bewußt werden. Und wer nur diese Art des »Bewußtseins von Etwas« kennt, wird mit Recht leugnen, daß der Akt der Selbstbehauptung gegenüber einer entstehenden Feindseligkeit ein »Bewußtsein« von der Feindseligkeit in diesem Sinne enthalte. Aber es gibt eben außer diesem »Bewußtsein von Etwas« noch jenes unmittelbare Innesein der eigenen seelischen Regungen, das oben gemeint war, als von dem Ich-Zentrum gesagt wurde, es spüre die in einem bestimmten Selbstpunkt entstehende Feindseligkeit. — In ähnlicher Weise würde die obige Darstellung mißverstanden werden, wenn man meinte, es solle mit der Behauptung, das Ich-Zentrum verspüre einen von der entstehenden Feindseligkeitsregung ausgehenden und es affizierenden Zug, gesagt werden, das Ich-Zentrum konstatiere in denkender Selbstwahrnehmung, nach der Art des Psychologen, daß die Feindseligkeit eine eigenartige Wirkung auf es selbst ausübe. Auch hier muß man zunächst erkennen, daß unabhängig und vor aller denkenden Konstatierung das Ich-Zentrum einer Hinziehung unmittelbar innewerden kann, die von der ebenfalls von ihm gespürten Feindseligkeitsregung spürbar ausgeht. Dann wird man auch finden, daß dieses Spüren eines von der Feindseligkeit herkommenden und an dem Ich-Zentrum angreifenden Zuges tatsächlich in dem oben beschriebenen Fall vorkommt. Wenn das Wort »fühlen« in der Psychologie nicht eine andere Bedeutung bekommen hätte und nicht auch sonst mehrdeutig wäre, so könnten wir vielleicht am besten sagen, das Ich-Zentrum fühlt die entstehende Feindseligkeitsregung und fühlt sich zugleich von ihr hingezogen. Obgleich es dies »fühlt«, braucht doch das Ich-Zentrum von allem diesem nichts in dem eigentlichen Sinne zu »wissen«. — Auch die anderen Schritte in dem oben beschriebenen Selbstbehauptungsakt müssen vor Mißdeutung geschützt werden. Es sind nicht reflektierte Willenshandlungen, die mit den gebrauchten Ausdrücken gemeint waren. Es sollte nicht behauptet sein, daß das Ich-Zentrum konstatierend auf die seelische Sachlage hinblicke, daß es dann, etwa auf Grund einer ethischen Bewertung, sich entschließe, sich zu widersetzen, und nach einem bestimmten Plan nun Kraft sammle, sie sich aneigne, mit ihr sich selbst fasse, zurückziehe, heraushebe und festsetze. Ein derartiges, ethischen Forderungen und vorgehaltenen Plänen folgendes Verhalten des Ich-Zentrums gibt es ja gewiß. Aber dies liegt nicht immer und nicht notwendig in dem oben beschriebenen Falle vor. Wohl aber liegen dann jene oben angeführten unmittelbaren und unreflektierten Akte der Kraftansaugung,

der Selbstfassung, der sich widersetzenden Selbstzurückhebung und Selbstzurückhaltung vor.

Die gleichen Mißverständnisse, die wir hier zurückgewiesen haben, können sich auch einstellen, wenn wir nun weiter die tätigen Verhaltungsweisen betrachten und beschreiben, die das Ich-Zentrum dem Selbst und den Gesinnungsregungen gegenüber einschlagen kann. Dieser Hinweis möge aber genügen, um die möglichen Mißverständnisse zurückzuhalten. Es seien nun zunächst im Anschluß an das oben betrachtete Beispiel gewisse negative tätige Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums weiter verfolgt. Schon die bisher hervorgehobenen Verhaltungsweisen können in gewissem Sinne als negative bezeichnet werden, insofern sie nämlich gegen die Feindseligkeitsregung und ihre Anziehung gerichtet sind. Über dieses negative Verhalten geht das Ich-Zentrum aber hinaus, wenn es nun die entstehende Feindseligkeit mißbilligt. Dieser Akt der Mißbilligung der Feindseligkeit braucht freilich trotz der vorangehenden negativen Akte nicht einzutreten. Es gibt ein Stadium im Verlaufe des betrachteten Erlebnisses, in dem weder eine Billigung, noch eine Mißbilligung der entstehenden Feindseligkeit vom Ich-Zentrum ausgeht. Das in der Gedankenarbeit begriffene Ich-Zentrum hält sich zwar, sich widersetzend, gegen die gespürte und ziehende Feindseligkeit zurück, aber ohne ihr schon einen Akt der Mißbilligung oder der Billigung zuzuwenden. Mit dem Akte der Mißbilligung der Feindseligkeit tritt etwas Neues ein. Wenn bloß die Billigung der Gesinnungsregung durch das Ich-Zentrum fehlt, so ist damit noch nicht die Mißbilligung gegeben. Die Mißbilligung kann ihrerseits freilich mehr oder weniger entschieden sein, aber als Mißbilligung ist sie doch immer etwas anderes als das bloße Fehlen der Billigung. Und die Mißbilligung ist, mag sie mehr oder weniger entschieden sein, immer ein negativer Akt, da sie nicht für, sondern gegen die Gesinnungsregung gerichtet ist.

Wie jene Akte der Selbstfassung, der Selbstzurückhebung und der Selbstzurückhaltung nicht nur bei Regungen der Feindseligkeit, sondern auch bei den positiven Regungen der Freundlichkeit vorkommen, so ist auch der Akt der Mißbilligung nicht auf die Feindseligkeitsregungen beschränkt, sondern kann sich ebenso auf Regungen der Freundlichkeit beziehen. Wer im Begriffe ist, als gerechter Richter den Streit zweier streitenden Menschen zu entscheiden, wird, wenn sich in ihm währenddessen eine Freundlichkeit zu einem der beiden Menschen regt, unter Umständen dieser peripheren Freundlichkeit eine entschiedene Mißbilligung zuschicken. Und



so sind überhaupt sehr oft die Regungen der Liebe und des Wohlwollens Gegenstände von Mißbilligungsakten.

Die Mißbilligungsakte nun, die sich sowohl auf negative als auch auf positive Gesinnungsregungen beziehen können, sind aber nicht immer auf die Gesinnungsregungen überhaupt gerichtet, sondern oft nur auf gewisse Beschaffenheiten und Modifikationen der Gesinnungen. So kann es vorkommen, daß das Ich-Zentrum nicht überhaupt die sich im Selbst regende Feindseligkeit oder Freundlichkeit mißbilligt, sondern nur ihren hohen Grad von Wärme oder Hitze. Ebenso sind in anderen Fällen die anderen Beschaffenheiten der Gesinnungsregungen, also etwa die besondere Geschwindigkeit oder die große Wucht oder die derbe Grobkörnigkeit der Freundlichkeits- und Feindlichkeitsregungen die speziellen Zielpunkte der Mißbilligungsakte und nicht die Gesinnungsregungen selbst. Natürlich können auch einmal gleichzeitig mehrere dieser Gesinnungsbeschaffenheiten die Zielpunkte der Mißbilligungsakte sein. Wenn also in einem gegebenen Fall Mißbilligungsakte auf vorhandene Gesinnungsregungen bezogen sind, so ist es wesentlich, zu bestimmen, worauf diese Mißbilligungsakte eigentlich zielen, ob auf die Gesinnungsregungen als solche oder auf diese oder jene besonderen Beschaffenheiten derselben. Aber auch mit diesen Beschaffenheiten der Gesinnungsregungen ist der Umkreis von Zielpunkten, auf die sich die Mißbilligungsakte beziehen können, noch nicht erschöpft. Bei der Wichtigkeit, die diese Tatsache für das Verständnis des menschlichen Gesinnungslebens hat, seien hier noch einige der möglichen Zielpunkte von Mißbilligungsakten angeführt.

Zunächst kann die einer Gesinnungsregung innewohnende Blickrichtung speziell eine Mißbilligung erfahren. Wenn etwa in einer Sklavenseele sich ein hinaufblickender Haß gegen einen vornehmen Menschen regt, so kann von ihrem Ich-Zentrum ein Mißbilligungsakt, nicht auf den Haß überhaupt, auch nicht auf irgendwelche Beschaffenheit des Hasses, sondern speziell auf die emporsteigende Blickrichtung zielen. Die Sklavenseele möchte den vornehmen Menschen vielleicht lieber hinabblickend hassen und mißbilligt daher ihr unwillkürliches Hinaufblicken in ihrer Haßregung. Wie hier das Hinaufblicken, so ist in anderen Fällen das Gradausblicken oder das Hinabblicken in der Gesinnungsregung der eigentliche Zielpunkt der Mißbilligung. Regt sich etwa in einem Menschen gegenüber einem von ihm sonst hochgeschätzten Menschen zurzeit eifriger Beschäftigung mit anderen Dingen eine unwillkürlich hinabblickende Liebe, so kann speziell dieses Hinabblicken und nur dieses Hinab-

blicken in der Gesinnungsregung der Zielpunkt eines Mißbilligungsaktes sein.

Schließlich können sich die Mißbilligungsakte auch auf alle die früher aufgewiesenen Modifikationen der Gesinnungsregungen erstrecken. Erinnern wir uns z. B. des Falles, in dem eine unechte Freundlichkeitsregung in einem Menschen entsteht, der diese unechte Regung in eine echte umwandeln möchte. Hier ist nicht die Freundlichkeitsregung als solche, sondern nur ihre Unechtheit das, worauf sich der vom Ich-Zentrum ausgehende Mißbilligungsakt richtet. In einem anderen Fall, wenn sich unwillkürlich echte Liebe gegen einen bestimmten Menschen regt, kann speziell die Echtheit der Regung der Gegenstand der Mißbilligung sein. Und endlich werden auch unter Umständen die Modifikationen des Schwebens und der Vollwirklichkeit der Gesinnungsregungen von dem Ich-Zentrum gemißbilligt. Der Festredner, der plötzlich inne wird, daß seine Liebesregung zu dem verehrten Jubilar in transzendente Verstiegenheit emporsteigt, wird manchmal nicht seine Liebesregung überhaupt, wohl aber gerade diese ihre transzendente Verstiegenheit mißbilligen. Wer in allgemeiner Lebensrenitenz provisorisch lebt und deshalb auch nur unterwirkliche Gesinnungsregungen erlebt, kann sich gelegentlich, wenn eine ganz und gar provisorische Liebesregung aus ihm hinausströmt, mit entschiedener Mißbilligung gerade und nur gegen diesen provisorischen Charakter seiner Liebesregung wenden. Und wer von der heimlichen Angst vor dem vollwirklichen Leben beseelt ist, wird leicht eine unwillkürlich auftretende vollwirkliche Liebesregung mit einer auf diese Vollwirklichkeit zielenden Mißbilligung begleiten. Kurz, die auf die Gesinnungsregungen gerichteten Mißbilligungsakte können sich nach jeder beliebigen Richtung spezialisieren.

Auf die Akte der Mißbilligung brauchen die weiteren negativen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums nicht notwendig zu folgen. Selbst diejenigen Verhaltungsweisen können im gegebenen Falle ausbleiben, die in der inneren Konsequenz der entschiedenen Mißbilligung der Gesinnungsregung liegen. Wenn z. B. die Feindseligkeit, die während eifriger Gedankentätigkeit im peripheren Selbst gegen einen Störenfried entsteht, vom Ich-Zentrum eine entschiedene Mißbilligung erfährt, so würde es in der inneren Konsequenz dieser Mißbilligung liegen, daß sich das Ich-Zentrum nun auch dieser Feindseligkeit mit Entschiedenheit versagt, sich endgültig von ihr lossagt und ihr in keiner Weise nachgibt. Aber tatsächlich verläuft das Verhalten des mißbilligenden Ich-Zentrums durchaus

nicht immer in der Linie dieser inneren Konsequenz, sondern das Ich-Zentrum gibt häufig in direktem Widerspruch mit seiner eigenen Mißbilligung der sich regenden Feindseligkeit gegen den Störenfried nach und bejaht damit in gewissem Sinne das, was es auf der anderen Seite zugleich verneint. Wir wollen aber hier zunächst die weiteren negativen Akte des Ich-Zentrums verfolgen.

Kehren wir wieder zu der Feindseligkeitsregung zurück, die vom Ich-Zentrum total mißbilligt wird. Auf den Akt der totalen Mißbilligung und im Sinn ihrer inneren Konsequenz kann nämlich zunächst jener eben erwähnte Akt wirklich folgen, indem das Ich-Zentrum sich von der Feindseligkeit endgültig lossagt, sich ihr entschieden versagt und sich in radikaler Abtrennung von ihr zurückhält. Durch diesen eigenartigen Akt verschwindet nicht etwa notwendig die Feindseligkeitsregung, sondern sie kann noch weiter andauern, aber das Ich-Zentrum hat sich nun endgültig von ihr abgewandt. Dieser Akt erinnert an den oben beschriebenen ersten Akt der Selbstbehauptung des Ich-Zentrums. Indem sich das Ich-Zentrum dem Zuge der entstehenden Feindseligkeit zunächst widersetzt und sich aus ihr zurückhält, versagt es sich ja schon in gewissem Sinne der Feindseligkeit und sondert sich schon von ihr ab. Trotz dieser Ähnlichkeit ist jedoch der jetzt betrachtete Akt auch wieder wesentlich verschieden von jenem ersten Akt der Selbstbehauptung. Während nämlich jene anfängliche Widersetzung und Zurückhaltung des Ich-Zentrums eine vorläufige, noch unentschiedene und unabgetrennte ist, schneidet sich in diesem neuen Akt das Ich-Zentrum endgültig, entschieden und radikal von der Feindseligkeitsregung ab. Wenn also, wie es so oft bei dem Menschen der Fall ist, nach der totalen Mißbilligung der Feindseligkeit nur einfach jene vorläufige, unentschiedene und unabgetrennte Zurückhaltung des Ich-Zentrums noch weiter fortbesteht, dann ist dieser neue Akt der endgültigen Lossagung von der Feindseligkeit noch nicht eingetreten. Damit ist dann natürlich auch die innere Konsequenz der totalen Mißbilligung, die eben die völlige Lossagung fordert, praktisch noch nicht vollzogen, das Verhalten also trotz der Zurückhaltung ein inkonsequentes, das mit einem unlustvollen Selbsterniedrigungsgefühl verbunden ist. Das Ich-Zentrum hat sich dann, obgleich es die Feindseligkeit total mißbilligt, doch noch nicht völlig und entschieden von ihr losgesagt, sondern steht ihr immer noch unentschieden und immer noch mit ihr verbunden gegenüber. Aus der vorläufigen Zurückhaltung folgt auch niemals von selbst und niemals notwendig die endgültige Lossagung, mag

jene vorläufige Zurückhaltung auch noch so lange andauern. So wie nun die vorläufige Zurückhaltung auch bei freundlichen Gesinnungsregungen vorkommt, so kann auch dieser neue Akt der reinlich entschiedenen Lossagung sich gegen freundliche Regungen richten. Wird etwa eine Liebesregung vom Ich-Zentrum total mißbilligt, so kann das Ich-Zentrum in Konsequenz seiner Mißbilligung sich nun radikal von der Liebesregung abtrennen und sich ihr endgültig versagen. Daß jedoch hier sowohl wie bei den Feindseligkeitsregungen die Menschen meistens diesen entschiedenen Akt nicht vollziehen, sondern höchstens bei der vorläufigen und unentschiedenen Zurückhaltung verharren, die praktische Konsequenz ihrer totalen Mißbilligung der betreffenden Gesinnungsregungen also nicht ziehen, das scheint ein Hauptgrund dafür zu sein, daß die Menschen so selten Ordnung und Reinlichkeit in ihr Gesinnungsleben hineinbringen.

Wir haben früher gesehen, daß das psychische Subjekt in gewisse Zustände geraten kann, die für die Gesinnungsregungen günstig oder ungünstig sind. So kann das psychische Subjekt mehr oder weniger geöffnet oder verschlossen werden, so daß die in ihm entstehenden Gesinnungsregungen mehr oder weniger leicht ausfließen können oder an der Ausströmung verhindert werden. Außerdem kann das psychische Subjekt mehr oder weniger weich oder hart werden, so daß die herankommenden Gesinnungsreize mehr oder weniger leicht oder schwer in ihm Gesinnungsregungen zu erregen vermögen. Nachdem wir nun innerhalb des menschlichen psychischen Subjekts das Selbst von dem Ich-Zentrum unterschieden haben, müssen wir hervorheben, daß jene Zustände der Geöffnetheit und Verschlossenheit, der Weichheit und Härte nicht das Ich-Zentrum, sondern das Selbst betreffen. Das Selbst, und nicht das Ich-Zentrum, ist ja die originäre Quelle aller Gesinnungsregungen. In ihm entstehen und aus ihm fließen aus alle vollentwickelten Regungen der Freundlichkeit und der Feindlichkeit. Seine Zustände der Weichheit und Härte bestimmen daher, welche Regungen durch die herankommenden Gesinnungsreize in ihm erregt werden können; und seine Zustände der Geöffnetheit und Verschlossenheit bestimmen, welche Gesinnungsregungen ihren vollen Ausfluß finden können und welche nicht. Soweit wir nun die Zuständlichkeiten des psychischen Subjekts, also genauer des Selbst, früher betrachtet haben, so war ihr Eintritt, ihr Verweilen und ihre Veränderung ein bloßes Geschehen, das ohne jede Selbsttätigkeit, also ohne irgendwelches tätige Verhalten des Ich-Zentrums »von selbst« eintrat. Daß es derartige automatische Öffnungen und Verschließungen, und derartige auto-



matische Erweichungen und Verhärtungen des Selbst tatsächlich gibt, ist ja zweifellos. Und dieser Automatismus der Zuständlichkeiten des Selbst bleibt auch in gewissem Sinne die Grundlage des diesbezüglichen seelischen Lebens, wenn die tätigen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums mitwirkend hinzutreten. Jene Zuständlichkeiten des Selbst unterliegen nämlich dem Einfluß des Ich-Zentrums, und das Ich-Zentrum kann nun durch die selbsttätige Beeinflussung dieser Zuständlichkeiten sich fördernd und hemmend zu der Entstehung und Ausströmung der Gesinnungsregungen verhalten. Verfolgen wir hier, wo wir die negativen tätigen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums überblicken wollen, zunächst jene, auf die Zuständlichlichkeiten des Selbst gerichteten Tätigkeiten des Ich-Zentrums, durch die es hemmend in das Gesinnungsleben einzugreifen vermag.

Wir hatten an unserem Beispiel einer Feindseligkeitsregung, die in mir entsteht, wenn mich ein Mensch in einer eifrigen Gedankenarbeit stört, die negativen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums zu der Feindseligkeit bis zu der Mißbilligung und der endgültigen Lossagung verfolgt, die das Ich-Zentrum der Gesinnungungsregung zusendet. Es kann nun in diesem Fall zugleich automatisch eine gewisse Verschließung des Selbst gegen das Ausströmen der in ihm sich regenden Feindseligkeit eintreten. Der Automatismus arbeitet dann von selbst im Sinne und in der Konsequenz der Mißbilligung, mit der das Ich-Zentrum die Feindseligkeit belegt. Das Ich-Zentrum kann sich aber über die Mißbilligung hinaus nun gegen die Feindseligkeit in der Weise von sich aus negativ betätigen, daß es zunächst die automatisch entstandene Verschließung des Selbst von sich aus aufrecht erhält oder sie sogar noch zu steigern sucht. Der Automatismus und die Tätigkeit des Ich-Zentrums wirken dann zusammen. Die verschließende Konzentration des Selbst ist dann zwar noch »von selbst« entstanden, aber sie wird nun aufrecht erhalten oder gesteigert, indem aus dem Ich-Zentrum heraus auf das Selbst hin eine verschließende Konzentrationstätigkeit ausgeht. Die Verschließung des Selbst kann aber auch, statt zunächst automatisch zu entstehen und nur durch die hinzukommende Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums aufrecht erhalten oder gesteigert zu werden, von Anfang an durch eine verschließende Tätigkeit des Ich-Zentrums herbeigeführt werden. Kaum spürt das Ich-Zentrum die peripher sich regende Feindseligkeit, so übt es auch schon einen verschließenden Druck auf das Selbst aus und hält nun die selbst herbeigeführte Verschließung des Selbst durch stetiges Drücken aufrecht. Diese negativen Akte, in denen das Ich-Zentrum



das Selbst bis zu einem gewissen Grade verschließt und verschlossen hält, gehen über die bloße Mißbilligung der Gesinnungsregung hinaus. Während die Mißbilligungsakte in sich selbst keine wirkenden, sondern bloß stellungnehmende Akte sind, gehören die das Selbst verschließenden Akte des Ich-Zentrums zu den wesentlich wirkenden Akten.

Wie die Verschließung des Selbst für die Ausströmung, so ist die Verhärtung des Selbst für die Entstehung und Forterzeugung der Gesinnungsregung hinderlich. Und wie die Verschließung, so kann auch die Verhärtung des Selbst zunächst automatisch eintreten. Dies geschieht z. B. in dem betrachteten Fall, wenn das Selbst mit der verschließenden Konzentration zugleich von selbst eine Verhärtung erfährt, die den weiter hereinwirkenden Gesinnungsreizen die Weitererzeugung von Feindseligkeit in der peripheren Selbststelle erschwert. Aber auch hier kann zu dem Automatismus die Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums hinzutreten. Die automatisch entstandene Verhärtung des Selbst gegen weitere Feindseligkeitserregung wird dann durch eine aus dem Ich-Zentrum herauskommende und auf das Selbst gerichtete Tätigkeit des Ich-Zentrums aufrecht erhalten oder sogar gesteigert. Versagt aber der Automatismus, tritt die Verhärtung des Selbst gegen die Feindseligkeit nicht »von selbst« ein, so kann diese Verhärtung des Selbst auch direkt durch die entsprechende Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums herbeigeführt werden. Diese Akte des Sichverhärtens gehören ebenso wie die Akte des Sichverschließens zu den wirkenden Akten; sie sind deshalb ebenfalls von den Mißbilligungsakten zu unterscheiden. Anderseits stehen sie freilich beide zu den Mißbilligungsakten in der eigentümlichen ideellen Beziehung, daß sie in der inneren Konsequenz der Mißbilligung liegen. Wer eine in ihm vorhandene Gesinnungsregung mißbilligt, muß, wenn er konsequent sein will, sich auch gegen sie verhärten und verschließen. Tut er es nicht, so gerät er dadurch mit sich selbst in Widerspruch. Das tatsächliche Verhalten des Ich-Zentrums verläuft durchaus nicht immer in der Linie der inneren Konsequenz. Die Mißbilligung der Feindseligkeitsregung hat nicht ohne weiteres die entsprechende Selbstverschließung und Selbstverhärtung zur realen Folge. Das Ich-Zentrum ist durch die ideelle Konsequenz nur idealiter, nicht realiter gebunden. Es steht ihm jederzeit frei, die Akte zu unterlassen, die in der inneren Konsequenz seiner vorangehenden Mißbilligung liegen, oder sogar Akte zu vollziehen, die seiner vorangehenden Mißbilligung widersprechen. Anderseits bedarf die Selbstverschließung und

die Selbstverhärtung gegen eine Gesinnungsregung nicht notwendig der vorangehenden Mißbilligung der Gesinnungsregung selbst. Es kann vielmehr eine vorhandene Feindseligkeit sogar an sich gebilligt werden und doch aus irgendwelchen Gründen das Selbst gegen die momentane Feindseligkeitsregung verschlossen und verhärtet werden. Die Akte der Selbstverschließung und der Selbstverhärtung sind also realiter unabhängig von den Akten der Billigung und Mißbilligung, aber sie liegen in der Linie der ideellen Konsequenz der Mißbilligung.

Wir haben die vom Ich-Zentrum ausgehende Selbstverschließung und Selbstverhärtung ausdrücklich nur bei der Feindseligkeitsregung nachgewiesen. Es bedarf aber wohl keines besonderen Nachweises, daß die gleichen Akte auch bei den Freundlichkeitsregungen vorkommen. Fühlt man sich etwa durch einen Menschen gekränkt, und wird dann durch sein weiteres nun liebenswertes Verhalten eine Liebesregung im Selbst erregt, so wird nicht nur zuweilen eine automatische Verschließung und Verhärtung des Selbst gegen diese Liebesregung eintreten, sondern das Ich-Zentrum wird manchmal von sich aus entweder diese automatische Verschließung und Verhärtung unterstützen und aufrecht erhalten, oder von sich aus eine solche Verschließung und Verhärtung des Selbst erst herbeiführen.

Die gegen bestimmte Gesinnungsregungen gerichteten Akte der Selbstverschließung und Selbstverhärtung können übrigens auch vollzogen werden, noch ehe die betreffende Gesinnungsregung schon entstanden ist. Sieht z. B. das psychische Subjekt voraus, daß in einer bestimmten zukünftigen Situation wahrscheinlich bestimmte Gesinnungsreize auf es einstürmen werden, so kann es sich im voraus dagegen durch Selbstverhärtung und Selbstverschließung wappnen. Und auch hier wird entweder eine schon automatisch eintretende Wappnung des Selbst durch das Ich-Zentrum nur unterstützt und aufrecht erhalten, oder die Selbstverhärtung und Selbstverschließung gegen kommende Gesinnungsregungen wird originär durch das Ich-Zentrum herbeigeführt.

Die Akte der Selbstverschließung und Selbstverhärtung zielen auf die Gesinnungsregungen als ganze. Die ersteren sollen ihre Ausströmung mehr oder weniger hemmen, die letzteren dagegen ihre Entstehung mehr oder weniger hindern. Wir haben nun früher gesehen, daß die automatisch »von selbst« eintretenden Hemmungen des Gesinnungslebens statt auf die ganzen Gesinnungsregungen auch nur auf bestimmte Beschaffenheiten derselben gerichtet sein können. Das Gleiche gilt nun auch für die durch das Ich-Zentrum



vollzogenen Hemmungsakte. Wie die Mißbilligung, so beziehen sich auch die wirkenden Hemmungsakte zuweilen speziell auf den Wärmegrad einer Gesinnungsregung, oder speziell auf ihre Ausströmungsgeschwindigkeit oder auf ihre Wucht ausschließlich. So kann etwa vom Ich-Zentrum eine aktive Dämpfung oder Mäßigung des Hitzegrades der Feindseligkeit ausgehen, die sich gegen einen Störenfried richtet. Ebenso kann vom Ich-Zentrum eine aktive Bemühung ausgehen, eine vorhandene Liebesregung in ihrer Wärme zu mäßigen oder wenigstens nicht zunehmen zu lassen.

Es sei nicht weiter ausgeführt, daß auch gegen die anderen Momente an Gesinnungsregungen nicht nur automatische Hemmungen und Mäßigungen eintreten können, sondern auch hemmende und mäßigende Akte des Ich-Zentrums gerichtet werden können. Die Echtheit, sowohl wie die Unechtheit; die Vollwirklichkeit, sowohl wie die Überwirklichkeit, die Nebenwirklichkeit und die Unterwirklichkeit der Gesinnungsregungen können gegebenenfalls Zielpunkte der Dämpfungs- und Hemmungsakte des Ich-Zentrums sein. Schließlich ist auch die Steilheit der Blickrichtung, also die Steilheit des Hinaufblickens oder des Hinabblickens in den positiven und in den negativen Gesinnungsregungen das, worauf sich die hemmende oder mindernde Macht des Ich-Zentrums unter Umständen bezieht.

Überall sind also hier die automatisch auftretenden Hemmungen und Herabdrückungen zu unterscheiden von den hemmenden und mäßigenden Akten, die das Ich-Zentrum von sich und aus sich heraus vollzieht. Wir haben nun oben schon hervorgehoben, daß der seelische Automatismus die Tendenz hat, das Ich-Zentrum zu seinem Sklaven und Diener zu machen. Auch im Gebiete der Verschließungen und Verhärtungen des Selbst, und im Gebiete der Hemmungen und Herabdrückungen des Gesinnungslebens finden wir diese Behauptung bestätigt. Dann nämlich, wenn sich das Ich-Zentrum noch nicht zu starker Selbstmacht abgehoben hat, wird es ohne weiteres in die automatisch eintretenden Verschließungen und Verhärtungen des Selbst hineingezogen und hilft dienend an der Verschließung und Verhärtung mit. Diese dienende Mithilfe ist streng zu unterscheiden von der herrschenden Mithilfe, von der wir oben sprachen. Während in dem obigen Falle das Ich-Zentrum in streng abgesonderter Selbstmacht frei aus sich heraus die automatische Verschließung und Verhärtung des Selbst unterstützte, ist es in dem letzteren Falle mit dem Selbst verschmolzen ohne sein Zutun, ist an den Automatismus völlig

gebunden und unfrei auf der Seite der jeweils stärkeren Regungen, die es nun unbesehen und unbesonnen von sich aus unterstützt. Und wie bei den Verschließungen und Verhärtungen des Selbst, so ist auch bei den Hemmungen und Herabdrückungen des Gesinnungslebens das Ich-Zentrum sehr häufig nur der dienende Helfer des Automatismus. Stellt sich irgendeine seelische Strömung gegen den Wärmegrad oder gegen den provisorischen Charakter einer Liebesregung ganz »von selbst« automatisch ein, so wird das Ich-Zentrum oft sogleich in sie hineingezogen und zur völlig unbedachten Mithilfe veranlaßt. Es sieht dann so aus, als ob die hemmende Strömung originär vom Ich-Zentrum allein ausginge, während in der Tat das Ich-Zentrum hier nur der hinzukommende Nachschübler ist. Mit der Tendenz des seelischen Automatismus, das Ich-Zentrum zu seinem dienenden Helfer zu machen, ist zugleich die Tendenz verbunden, die dienende Hilfe vor sich selbst als eine herrschende Hilfe erscheinen zu lassen. Indem nämlich das Ich-Zentrum zur dienenden Mithilfe in die automatische Strömung hineingleitet, sucht sich das Ich-Zentrum schnell mehr oder weniger fadenscheinige Rechtfertigungsgründe zusammen, durch die es nacheilend sein Verhalten vor sich selbst zu rechtfertigen und als ein herrschendes Helfen hinzustellen vermag. Durch das Gewebe dieser Scheinrechtfertigungen verbirgt sich der Mensch seine Sklaverei gegenüber seinem seelischen Automatismus. In dem obigen Fall entsteht der Schein, als ob das Ich-Zentrum den seelischen Automatismus von sich aus beherrsche, auch schon deshalb besonders leicht, weil hier automatisch entstandene Gesinnungsregungen gehemmt und bedrückt werden, der Automatismus also von dieser Seite nicht uneingeschränkt herrscht. Das Ich-Zentrum erscheint daher frei von der unbeschränkten Herrschaft der Gesinnungsregungen. In der Tat ist es aber nur ein anderer Teil des Automatismus, der hier die Gesinnungsregungen hemmt und bedrückt und der das Ich-Zentrum zum dienenden Helfer herbeizieht. Zwar frei gegenüber den Gesinnungsregungen selbst, ohne indessen ihr Herr zu sein, ist das Ich-Zentrum dann doch der Sklave und Diener der automatischen seelischen Hemmungen. Der Sklave seiner seelischen Hemmungen bildet sich aber leicht ein, der Herr seiner gehemmten seelischen Regungen zu sein.

Es sei nur nebenbei bemerkt, daß das Verhalten des Ich-Zentrums, wenn es von sich aus den automatisch entstandenen Hemmungen und Bedrückungen des Gesinnungslebens mithilft, in bezug auf die Gesinnungsregungen zwar ein negatives ist, dagegen in bezug

auf die automatische Hemmungsströmung natürlich ein positives ist, sofern es eben diese unterstützt, während es die Gesinnungsregung nach der betreffenden Richtung hin hemmt.

Von den bisher betrachteten negativen Akten des Ich-Zentrums ist natürlich wesentlich verschieden eine andere Verhaltungsweise des Ich-Zentrums zu den vorhandenen Gesinnungsregungen, die darin besteht, daß das Ich-Zentrum vor sich selbst das Dasein einer wirklich vorhandenen Gesinnungsregung verleugnet. Ein solcher Fall liegt z. B. vor, wenn jemand eine wirklich in ihm vorhandene Feindseligkeitsregung nicht nur vor anderen, sondern auch vor sich selbst verleugnet. Dieser negative Akt der Verleugnung vor sich selbst setzt auch die anderen negativen Akte durchaus nicht notwendig voraus. Ohne eine vorhandene Feindseligkeit zu mißbilligen, zu mäßigen oder zu unterdrücken, kann der Mensch ihr Dasein doch vor sich selbst verbergen und verleugnen. Ja, er kann sogar die Gesinnungsregung, die er vor sich selbst verbirgt und verleugnet, doch heimlich billigen, begünstigen und anfeuern. Es steht für manche Menschen von vornherein fest, daß bei ihnen niemals diejenigen seelischen Regungen überhaupt vorkommen, die in ihrem Gesellschaftskreis ihrer Meinung nach verurteilt werden, die »man also nicht haben darf«. Auch gewisse Gesinnungsregungen erfahren diese wirkliche oder vermeintliche gesellschaftliche Verurteilung und dürfen daher »bei einem anständigen Menschen nicht vorkommen«. Trotzdem treten natürlich diese gesellschaftlich geächteten Gesinnungsregungen auf. Statt sie aber nun selbst zu mißbilligen und zu bekämpfen, schlägt man den bequemeren Weg ein, sie einfach vor sich selbst zu verleugnen. Übrigens braucht dabei keinerlei böses Gewissen oder Betrugsbewußtsein vorhanden zu sein. Es gibt Virtuosen und speziell Virtuosinnen dieses Verfahrens, die es bis zu einer zweiten kindlichen Naivität gebracht haben.

Lassen wir nun diese, von den oben betrachteten negativen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums verschiedenen, Verleugnungen vorhandener Gesinnungsregungen außer Betracht, wenden wir uns zu denjenigen Verhaltungsweisen zurück, die direkt oder indirekt gegen positive oder gegen negative Gesinnungsregungen als ganze gerichtet waren, und erinnern wir uns, daß nach dem früher Dargelegten zur vollentwickelten Gesinnungsregung nicht nur die zentrifugale Gefühlsausströmung, die im Selbst ihren Ausgangs- und Quellpunkt hat, gehört, sondern daß dazu auch gewisse Akte der inneren Einigung oder Entzweiung und gewisse Akte der gefühls-

mäßigen Bejahung oder Verneinung des Gesinnungsgegenstandes hinzukommen. Das erste ist dabei die zentrifugale Gefühlsausströmung. Die gegen die Gesinnungsregungen gerichteten negativen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums, von denen oben die Rede war, zielten auf diese primären zentrifugalen Gefühlsausströmungen. Es fragt sich nun, was in solchen Fällen mit jenen *Akten* der inneren *Einigung* oder *Entzweiung* und mit jenen *Akten* der *Bejahung* oder *Verneinung* des Gesinnungsgegenstandes geschieht. Um dies zu erkennen, kehren wir zu unserem Beispiel zurück. Eine Feindseligkeitsregung entsteht im Selbst, wenn mich jemand in eifriger Gedankenarbeit stört. Das Ich-Zentrum hält sich zurück, versagt sich gänzlich dieser Feindseligkeitsregung, verhärtet und verschließt das Selbst gegen sie und sucht sie zu unterdrücken. Nun würde zu dieser Feindseligkeitsregung, wenn sie sich voll entwickelte, gehören, daß zunächst das Ich-Zentrum einen Akt der inneren Entzweiung mit der Person vollzöge, auf die sich die Feindseligkeit richtet, und daß es dann in einem geistigen Gefühlsakt eine verneinende Durchstreichung derselben Person vornähme. Wenn sich aber das Ich-Zentrum schon zu der feindlichen Gefühlsausströmung *negativ* verhält, so sehen wir, daß dann die weiteren Akte der inneren Entzweiung und der verneinenden Durchstreichung des Feindseligkeitsgegenstandes unterbleiben. Schon indem das Ich-Zentrum sich zurückhält und sich der Feindseligkeitsregung versagt, indem es sich also außerhalb des Selbst und speziell desjenigen Selbstpunktes hält, aus dem die Feindseligkeitsströmung hervorquillt, enthält es sich auch gegenüber der Person, auf die die Feindseligkeit gerichtet ist, jedes inneren Entzweiungsaktes und jedes verneinenden Durchstreichungsaktes. Die zur *negativen* Gesinnungsregung gehörigen *negativen* Akte *unterbleiben* also, wenn sich das Ich-Zentrum gegen die negative Gesinnungsregung *negativ* verhält. Die negativen Gesinnungsregungen werden also durch das auf sie bezügliche negative Verhalten des Ich-Zentrums auch nach der Richtung an ihrer vollen Entfaltung gehindert, daß die auf den Gesinnungsgegenstand gerichteten Entzweiungs- und Verneinungsakte dann nicht hinzutreten. Genau das Entsprechende zeigt sich aber auch bei den *positiven* Gesinnungsregungen. Es rege sich im Selbst eine *Liebes*regung zu einer Person, von der man sich gekränkt fühlt. Zu dieser Liebesregung verhalte sich das Ich-Zentrum *negativ*, indem es sich zurückhält und sich der Liebesregung völlig versagt. Die Liebesregung würde nun der Konsequenz ihrer inneren Entwicklung nach dazu führen, daß das liebende Subjekt sich mit

der anderen Person innerlich einigte und ihr einen bejahenden Gefühlsakt zuschickte. In dem Fall aber, wo sich das Ich-Zentrum der Liebesregung versagt, tritt diese Konsequenz nicht ein. Das Ich-Zentrum unterläßt es vielmehr, sich mit der gegenüberstehenden und von peripherer Liebesregung bestrahlten Person auch innerlich zu vereinen und ihr jenen zunickenden Bejahungsakt zuzuschicken. Die zur positiven Gesinnungsregung gehörigen positiven Akte unterbleiben also ebenfalls, wenn sich das Ich-Zentrum gegen die positive Gesinnungsregung negativ verhält. Auch die positiven Gesinnungsregungen werden demnach durch das ihnen geltende negative Verhalten des Ich-Zentrums verhindert, sich nach der Richtung ihrer inneren Entwicklung zu entfalten, d. h. zu den Akten der inneren Einigung und der gefühlsmäßigen Bejahung des Gesinnungsgegenstandes zu führen. Es ist auch leicht ersichtlich, worauf dieser Zusammenhang beruht. Er beruht darauf, daß alle eigentlichen Akte, also auch die Akte der inneren Einigung und der inneren Entzweiung, und die Akte der gefühlsmäßigen Bejahung und Verneinung des Gesinnungsgegenstandes nicht vom Selbst, sondern nur vom Ich-Zentrum ausgehen können. Wenn sich nun das Ich-Zentrum außerhalb des Selbst, außerhalb der Gesinnungsregungen hält und sich ihnen versagt, so fehlt eben in dem Ausgangs- und Quellpunkt der Gesinnungsregungen derjenige seelische Mittelpunkt, aus dem heraus jenen Regungen die betreffenden Akte zuwachsen könnten. Damit also die positiven und die negativen Gesinnungsregungen sich in ihrer natürlichen Entwicklungsrichtung zu den zugehörigen Akten voll entfalten können, müssen sie erst das Ich-Zentrum für sich gewinnen, wenn dieses sich schon zur Selbständigkeit vom Selbst und vom seelischen Automatismus abgesondert hat, wenn es also nicht mehr naiv im seelischen Automatismus versunken ist. Dies scheint übrigens allgemein zu gelten: alle seelischen Regungen, in deren innerer Konsequenz der Vollzug bestimmter Akte liegt, müssen zuerst das Ich-Zentrum für sich gewinnen, damit dieses dann die betreffenden Akte zum wirklichen Vollzug bringt. Versagt sich aber das Ich-Zentrum den seelischen Regungen, so vermag kein Automatismus den Vollzug jener Akte herbeizuführen.

Den angeführten negativen Verhaltungsweisen entsprechen nun gewisse positive Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums, d. h. solche, die den Gesinnungsregungen günstig sind. Um die Reihe dieser positiven Akte in reinlicher Sonderung aufzufinden, gehen wir von der seelischen Situation aus, in der das Ich-Zentrum



sich zunächst noch außerhalb des Selbst und der Gesinnungsregung hält, zugleich aber doch den Zug in sie hinein verspürt. Das Ich-Zentrum führt mit dieser vorläufigen Selbstzurückhaltung den ersten Akt der Selbstbehauptung aus, indem es sich so seine Selbständigkeit reserviert. Wir haben oben versucht, die einzelnen Schritte dieses Selbstbehauptungsaktes genauer zu beschreiben und kommen hier nicht darauf zurück. Es sei nun wieder der Fall betrachtet, in dem eine Feindseligkeit gegen denjenigen entstanden ist, der mich in meiner Gedankenarbeit stört. Indem sich das Ich-Zentrum noch zurückhält und sich der Feindseligkeitsregung gegenüber selbstbehauptet, kann es sich zunächst neutral verhalten, also die Regung weder billigen noch mißbilligen. Nehmen wir nun an, die Feindseligkeitsregung werde durch stärkere Störung hitziger und übe demgemäß auch einen stärkeren Zug auf das Ich-Zentrum aus. Dann tritt ein Augenblick ein, in dem das Ich-Zentrum schnell hintereinander eine Reihe positiver Akte ausführt, die der Feindseligkeitsregung *günstig* sind. Zunächst findet sich ein Akt der *Billigung*, der Zustimmung zu der Feindseligkeitsregung. Diese Billigung braucht sich nun freilich nicht auf die *ganze* Regung mit allen ihren Beschaffenheiten, mit ihrer besonderen Modifikation und ihrer speziellen Blickrichtung zu beziehen. Die Billigung einer Gesinnungsregung vereint sich vielmehr oft mit einer gleichzeitigen Mißbilligung, die dann nur auf gewisse Beschaffenheiten, Modifikationen oder Blickrichtungen der Regung gerichtet sind. Das Dasein einer feindlichen, resp. einer freundlichen Gesinnung gegen einen bestimmten Gegenstand wird dann wohl im ganzen gebilligt, nicht aber wird es gebilligt, daß diese Regung z. B. so *hitzig*, so *wuchtig*, so *verstiegen* und so *hinaufblickend* ist. In unserem Fall sei aber nun die Feindseligkeitsregung *voll und ganz* gebilligt. Es liegt dann in der inneren Konsequenz dieser Totalbilligung, daß das Ich-Zentrum nun auch seine vorläufige Zurückhaltung aufgebe, daß es sich der Feindseligkeit nicht mehr versage, sondern jetzt einen *zweiten positiven* Akt vollziehe, indem es *sich in sie hineinsetzt* und sich ihr *hingibt*. Aber das Ich-Zentrum braucht nicht notwendig konsequent zu sein, es braucht nach dem ersten positiven Akt der Billigung nicht notwendig auch den zweiten Akt der Selbsthineinsetzung zu vollziehen, sondern es kann sich auch jetzt noch trotz seiner Billigung noch weiter von der Feindseligkeit zurückhalten. Hierin zeigt sich deutlich, daß der Akt, in dem das Ich-Zentrum sich in die Feindseligkeit hineinsetzt, von dem Akte der Billigung verschieden ist. Der Akt der Selbsthineinsetzung ist *nur die ideelle*,

nicht aber die notwendige reale Folge des Billigungsaktes. Andererseits wäre es aber auch ein Irrtum, anzunehmen, daß dem Akte der Selbsthineinsetzung notwendig der Billigungsakt vorhergehen müßte. Denn das Ich-Zentrum kann sich nicht nur vor aller Billigung und Mißbilligung, sondern sogar nach vorangehender Mißbilligung in die Feindseligkeit hineinsetzen, wenn es auch dadurch mit sich selbst in einen gewissen Widerspruch hineingerät. Indem sich nun das Ich-Zentrum in diejenige Selbststelle, aus der die Feindseligkeit hervorquillt, hineinsetzt, folgt es damit dem gespürten Zug in die Feindseligkeit hinein. Es überläßt sich also diesem Zug und drängt dann von sich aus in den Quellpuukt der Feindseligkeit hinein. Wenn man will, kann man dieses Sichüberlassen und dieses Sichhineinversetzen als zwei verschiedene Schritte innerhalb eines und desselben Aktes noch unterscheiden und den ganzen Akt als den Einwilligungsakt bezeichnen.[1]

Mit der Billigung und der Einwilligung pflegt nun zugleich eine Eröffnung und Erweichung des Selbst für die Feindseligkeit stattzufinden. Diese treten besonders dann deutlich hervor, wenn das Selbst vorher während der vorläufigen Zurückhaltung des Ich-Zentrums durch konzentrische Zusammenhaltung verschlossen und verhärtet war. In dem Augenblick, in dem das Ich-Zentrum billigend in die Feindseligkeit einwilligt, schwindet plötzlich der das Selbst zusammenpressende Druck, und die Feindseligkeit kann sich nun frei entwickeln und frei ausströmen ... Hierzu kann sich nun das positive Verhalten des Ich-Zentrums zunächst in der Weise gesellen, daß es sich auf die bloße Zulassung der automatisch eintretenden Eröffnung und Erweichung des Selbst beschränkt. Dann aber kann es darüber hinausgehen und sich von sich aus tätig um die Eröffnung und die Erweichung des Selbst für die Feindseligkeit bemühen. Schließlich kann sich das Ich-Zentrum noch weiter darin betätigen, daß es die nun erreichte adäquate Öffnung und Weichheit des Selbst für die spezielle Feindseligkeitsregung eine bestimmte Zeit hindurch aufrecht erhält.

Weitere und von den bisher genannten verschiedene Schritte der positiven Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums schließen sich häufig an, indem sich das Ich-Zentrum mit mehr oder weniger Wucht in die Feindseligkeitsregung hineinlegt und sie von sich aus mit

1) Setzt sich das Ich-Zentrum entschieden in die Feindseligkeit hinein, so hat dieser Akt eine erfreuliche Frische, der gegenüber das bloße »sich der Feindseligkeit überlassen«, während man sie zugleich mißbilligt, als eine unerfreuliche und unreinliche Schwäche erscheint.



größerem oder geringerem Nachdruck zu beleben und anzufeuern sucht. Und für diese tätige Belebung durch das Ich-Zentrum bietet die Feindseligkeitsregung dann wieder verschiedene Kanäle dar. So kann die Belebung auf die Steigerung der Hitze, der Strömungsgeschwindigkeit, der Wucht und der Grobkörnigkeit der Feindseligkeit gerichtet sein. Oder sie zielt speziell auf Erhöhung der Vollwirklichkeit, auf Emportreibung der Verstiegenheit und sucht vielleicht zugleich die Steilheit ihrer Blickrichtung zu vergrößern.

Natürlich finden sich diese positiv tätigen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums nicht nur bei den feindlichen, sondern auch bei den freundlichen Gesinnungsregungen vor. Entsteht z. B. in einer peripheren Selbststelle eine Liebesregung gegen eine bestimmte Person, so kann sich das Ich-Zentrum nach anfänglicher Zurückhaltung nun billigend der Regung zuwenden, ihrer Anziehung von sich aus folgen und sich in die Regung hineinsetzen, zugleich damit von sich aus das Selbst tätig öffnen und erweichen und es weiter für die Liebesregung offen und empfänglich halten, und schließlich sich mit mehr oder weniger Wucht in sie hineinlegen und sie nach dieser oder jener Richtung beleben und steigern.[1]

In den Beispielen, die wir der Untersuchung dieses positiv tätigen Verhaltens des Ich-Zentrums zugrunde gelegt haben, war die betreffende negative und positive Gesinnungsregung schon vorhanden, wenn das Ich-Zentrum sich ihr gegenüber positiv zu verhalten begann. Es ist nun interessant zu beobachten, daß sich das Ich-Zentrum auch dann schon positiv günstig für bestimmte Gesinnungsregungen verhalten kann, wenn diese noch gar nicht eingetreten sind. Sieht man voraus, daß sich bei bestimmter Gelegenheit bestimmte Gesinnungen regen können, so kann man sich nicht nur, wie wir früher schon erkannt haben, im voraus gegen sie wappnen, sondern man kann sich auch speziell für sie im voraus offen und empfänglich halten, und sich zugleich bereit machen, sich in sie hineinzulegen und sie anzufeuern. Im Hinblick etwa auf eine kommende Feindseligkeitsregung gegen eine bestimmte Person ist das Ich-Zentrum positiv tätig, indem es die Offenheit und die Empfänglichkeit des Selbst dafür herstellt oder, falls diese schon automatisch eingetreten ist, sie nur aufrecht erhält und vergrößert. Und ebenso kann die Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums darauf zielen, einer nahenden

1) Es gibt manche Menschen, und ganz besonders unter den Frauen, die sich überhaupt in jede ihrer Gesinnungsregungen, in die freundlichen sowohl wie in die feindlichen, mit heftig anfeuerndem Drängen hineinlegen, häufig mit dem Nebenziel der seelischen Berauschung und Betäubung.



Liebesregung zu einer bestimmten Person, oder auch zukünftigen freundlichen Gesinnungsregungen überhaupt, offen und empfänglich entgegenzukommen und dazu eine etwa schon vorhandene Verschließung und Verhärtung des Selbst zu beseitigen oder eine automatisch entstandene Offenheit und Empfänglichkeit aufrecht zu erhalten und zu steigern. Zugleich kann sich in beiden Fällen, sowohl bei der kommenden Feindseligkeitsregung wie bei der nahenden Liebesregung, das Ich-Zentrum bereit halten, sich in die kommenden Gesinnungsregungen mit einer gewissen Wucht hineinzulegen und sie nach einer bestimmten Richtung bis zu einer gewissen Höhe emporzusteigern.

Hier liegt also wieder ein Weg vor, auf dem das Ich-Zentrum bestimmten Forderungen und Verpflichtungen in bezug auf sein Gesinnungsleben nachkommen kann. Der Umkreis der Gesinnungsregungen sowohl wie der Umkreis der Gesinnungsgegenstände, für die das Ich-Zentrum die entgegenkommende Bereitschaft herstellt, ist natürlich in den verschiedenen Fällen sehr verschieden groß. Selbsttätige Bereitschaft für freundliche Gesinnungsregungen zu allen Menschen überhaupt hat nach den beiden Richtungen, nach den Regungen und nach den Gegenständen, einen größeren Umfang, als das selbsttätige Entgegenkommen für Liebesregungen zu einer bestimmten einzelnen Person. Die aktive Bereitschaft richtet sich aber jeweils nicht nur auf einen gewissen Umkreis von Gesinnungsregungen und Gesinnungsgegenständen, sondern auch auf Gesinnungsregungen von bestimmter Beschaffenheit und bestimmter Modifikation. So gibt es z. B. ein vom Ich-Zentrum ausgehendes tätiges Entgegenkommen für eine überhitzte und verstiegene Freundlichkeit ebensowohl wie es eine aktive Bereitschaft für eine glühende und provisorische Feindseligkeit zu einer bestimmten Person gibt. Durch diese Bereitschaften werden direkt bestimmte Gesinnungsregungen begünstigt, während indirekt andere dadurch gehemmt werden. Doch sei dies hier nicht weiter verfolgt.

Die negativen und positiven Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums sind es übrigens nicht allein, die den wirklichen Verlauf des Gesinnungslebens bestimmen. Sie wirken vielmehr zusammen mit dem seelischen Automatismus. Und der Automatismus hat immer die Tendenz, das Ich-Zentrum zu seinem Sklaven und Diener zu machen. So sucht auch im Gebiete des Gesinnungslebens das »von selbst« eintretende Geschehen die positiven Akte des Ich-Zentrums in sich hineinzuziehen. Das Ich-Zentrum verspürt diesen Zug; es

verspürt den Zug, die jeweils stärkste der vorhandenen Gesinnungsregungen zu billigen, in sie einzuwilligen, ihr das Selbst zu eröffnen und zu erweichen, sich mit einer gewissen Wucht in sie hineinzulegen und sie von sich aus anzufeuern. In der unkultivierten Seele pflegt auch das Ich-Zentrum immer sogleich diesem Zuge zu folgen. Ob nun der seelische Automatismus gerade jetzt freundliche, oder ob er feindliche Gesinnungsregungen emporhebt, das Ich-Zentrum gibt ihnen in solchem Falle immer seine positive Unterstützung. Auch dann freilich vollzieht das Ich-Zentrum seine Akte immer von sich aus, aber es besiegelt damit hier einfach den seelischen Automatismus, durch den es sich völlig binden läßt. Das Ich-Zentrum kann sich jedoch in seiner Selbstbetätigung auch mehr oder weniger unabhängig von dem seelischen Automatismus machen. Auch dann spürt es immer noch den hinziehenden Zug des Automatismus, aber es vollzieht seine positiven Akte jetzt mehr oder weniger unbeeinflußt von diesem Zug. So können überhaupt die positiven Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums, ebenso wie seine negativen Verhaltungsweisen, gegenüber dem seelischen Automatismus mehr oder weniger frei, bzw. mehr oder weniger gebunden sein. Soweit die positive Verhaltungsweise eine gebundene ist, soweit hat sich das Ich-Zentrum von dem automatischen seelischen Geschehen verführen lassen. (Davon ist das eigentliche Hingerissenwerden durch Liebe oder Feindseligkeit wohl zu unterscheiden, denn bei diesem fehlen gerade die vom Ich-Zentrum selbst ausgehenden positiven Akte der Billigung, Einwilligung usw., die bei der Verführung dagegen vorhanden sind.) Soweit die positiven Akte wirklich »frei« sind und dennoch mit der Richtung des seelischen Automatismus übereinstimmen, leisten sie diesem eine herrschende Mithilfe, soweit sie aber »unfrei« den seelischen Automatismus begünstigen, leisten sie ihm eine nur dienende Mithilfe.

Die Aufeinanderfolge der positiven Akte des Ich-Zentrums in bezug auf die Gesinnungsregungen wird die gerade entgegengesetzte sein, je nachdem ob das Ich-Zentrum von Anfang an schon in dem Gesinnungsstrom versunken ist, oder ob es anfänglich noch von anderen Regungen zwangsmäßig aus ihm zurückgehalten wird. Ist z. B. das Ich-Zentrum in einer ausströmenden Feindseligkeit sogleich ohne vorangehende Billigung und Einwilligung versunken, so regt sich seine positive Selbsttätigkeit zunächst im dienenden Sichhineinlegen und im dienenden Anfeuern der Feindseligkeitsregung. Erst von da aus werden sich dann, im sukzessiven Rückschritt zur seelischen Mitte, die tätige Eröffnung

und Erweichung des Selbst, die Einwilligung und die Billigung anschließen. Ist dagegen das Ich-Zentrum etwa aus einer peripheren Liebesregung zwangsmäßig zurückgehalten, weil es sich z. B. von der Person, die die Liebe erregt, sehr gekränkt fühlt, so wird es zunächst billigend an die Liebesregung heranzukommen suchen, um sich dann in sie hineinzusetzen, das Selbst dafür zu öffnen und zu erweichen, sich in sie hineinzulegen und sie anzufeuern.

Das ungehemmte positive Verhalten des Ich-Zentrums zu den Gesinnungsströmungen läßt diese nun auch ihre volle Entfaltung gewinnen. Eine feindliche Gesinnungsregung entfaltet sich ganz, wenn zu ihrer zentrifugalen Gefühlsausströmung die beiden Akte, nämlich der Akt der inneren Entzweiung mit dem Gesinnungsgegenstand und der Akt der verneinenden Durchstreichung dieses Gegenstandes, hinzutreten. Diese beiden Akte aber gehen vom Ich-Zentrum aus. Sie können daher zu der zentrifugalen Feindseligkeitsausströmung nicht eher hinzutreten, als bis das Ich-Zentrum in den Ausgangs- und Quellpunkt jener Gefühlsausströmung hineingezogen worden ist oder sich selbst in ihn hineinversetzt hat. Aber auch wenn diese Bedingung erfüllt ist, dann folgen die beiden Akte doch nicht notwendig. Das Ich-Zentrum verspürt zwar einen mehr oder weniger starken Zug zum Vollzug dieser Akte, und es folgt auch meistens sogleich diesem Zuge; aber daß es ihm folgt, das ist und bleibt doch immer seine eigene Tat und ist nicht ein bloßes Geschehen. Nur von sich aus und nur durch sich selbst kann das Ich-Zentrum diese Akte vollziehen. Niemals können sie ihm angetan oder durch etwas anderes außer ihm vollzogen werden. Die Feindseligkeitsregung muß also gleichsam das Ich-Zentrum erst herbeiholen, damit dieses durch seine Selbsttätigkeit ihr zu ihrer vollen Entfaltung verhelfe, indem es von dem Ausgangs- und Quellpunkt der Feindseligkeit aus die Akte der inneren Entzweiung und der gefühlsmäßigen Verneinung des Gegenstandes der Feindseligkeit vollzieht. Ebenso entfaltet sich eine Liebesregung ganz, wenn zu ihrer zentrifugalen Gefühlsausströmung die beiden Akte der inneren Einigung mit dem Liebesgegenstand und der gefühlsmäßigen Bejahung des Liebesgegenstandes hinzutreten. Und auch diese Entfaltung geschieht nicht »von selbst«. Vielmehr muß das Ich-Zentrum sich erst in dem Ausgangs- und Quellpunkt der Liebesregung befinden und hier nun von sich aus und durch sich selbst, dabei allerdings mehr oder weniger hingezogen von der Liebesströmung, die innere Einigung mit dem Liebesgegenstand und seine gefühlsmäßige Bejahung vollziehen. Auch hier also finden

wir die oben ausgesprochene allgemeine Behauptung bestätigt, daß nämlich seelische Regungen, in deren innerer Konsequenz der Vollzug bestimmter Akte liegt, erst das Ich-Zentrum für sich gewinnen müssen, damit dieses dann von sich aus durch den Vollzug dieser Akte jene innere Konsequenz auch zur Realisierung bringen kann.

Das Ich-Zentrum muß in den feindlichen und in den freundlichen Gesinnungsausströmungen darin sein, um diesen die ihnen zukommenden Akte der inneren Entzweiung und Verneinung, resp. die Akte der inneren Einigung und Bejahung, hinzuzufügen. Nicht aber ist es dazu nötig, daß das Ich-Zentrum auch vorher ausdrücklich jene oben angeführten positiven Akte der Billigung und Einwilligung vollziehe. Wir sehen vielmehr häufig genug, daß das Ich-Zentrum aus der völligen Versunkenheit in eine Haß- oder eine Liebesregung heraus, also ohne vorher die betreffende Gesinnungsregung ausdrücklich gebilligt und ohne in sie eingewilligt zu haben, also aus der totalen Hingegebenheit an die Gesinnungsregung heraus sogleich mit einer gewissen Heftigkeit sich innerlich mit dem Haßgegenstand entzweisetzt und ihn verneint, bzw. sich heftig mit dem Liebesgegenstand innerlich einigt und ihn bejaht. Ja, das Ich-Zentrum kann sogar diese Akte auch auf der Grundlage einer heimlichen Mißbilligung dieser Gesinnungsregungen vollziehen, wobei es sich häufig zugleich durch eine besondere Heftigkeit seines Verhaltens gegen die innere mißbilligende Stimme zu betäuben sucht.

Es könnte nach den Vorangehenden scheinen, als ob das Ich-Zentrum innerhalb seines Betätigungskreises ein allmächtiges Wesen sei, als ob seine negativen und seine positiven tätigen Verhaltungsweisen unbedingt und immer einen vollen Erfolg in dem zugehörigen seelischen Leben hätten. Ein Blick auf das wirkliche seelische Leben des Menschen zeigt aber, daß das Ich-Zentrum durchaus nicht allmächtig ist, und daß seine Verhaltungsweisen durchaus nicht immer einen vollen Erfolg, sondern häufig genug auch Mißerfolge haben. Um dies etwas deutlicher herauszustellen, seien kurz die möglichen Mißerfolge des tätigen Verhaltens des Ich-Zentrums betrachtet.

Schon früher haben wir unter den tätigen Verhaltungsweisen die bloß stellungnehmenden von den wirkenden unterschieden. Hier wird diese Unterscheidung wichtig, denn es scheint, daß die bloß stellungnehmenden Verhaltungsweisen ihrem Wesen nach keinen Mißerfolg haben können. Das Ich-Zentrum

verhält sich zu bestimmten Gesinnungsregungen bloß stellungnehmend, wenn es dieselben billigt oder sie mißbilligt. In dem Sinn dieser Billigungs- oder Mißbilligungsakte selbst liegt nun aber gar kein Abzielen auf irgendeine seelische Wirkung. Sie können also ihrer Natur nach gar keinen Mißerfolg haben, weil es überhaupt keinen Sinn hat, bei ihnen von Erfolg oder Mißerfolg zu reden. Es wäre daher auch paradox, wenn man die angeführte Tatsache in der Behauptung zum Ausdruck bringen wollte, das Ich-Zentrum habe insofern eine absolute Macht über die Gesinnungsregungen, als es sie jederzeit mit vollem Erfolg billigen oder mißbilligen könne. Diese Behauptung kann und darf nämlich nur sagen wollen, daß mit dem Vollzuge eines Billigungs- oder eines Mißbilligungsaktes auch jederzeit die Billigung oder die Mißbilligung wirklich vollzogen ist. Darüber aber, wie das Ich-Zentrum zu dem Billigungs- oder Mißbilligungsakte kommt, ist damit noch gar nichts behauptet. So wie das Ich-Zentrum diese Akte manchmal aus reiner abgesonderter Selbständigkeit heraus vollzieht, so kann es sich aber auch in anderen Fällen dazu verführen lassen, eine bestimmte Gesinnungsregung zu billigen, bzw. zu mißbilligen.

Was nun die wirkenden Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums betrifft, so liegt zunächst die Bemühung zu diesen Verhaltungsweisen jederzeit in der Macht des Ich-Zentrums. Das Ich-Zentrum kann sich von sich aus jederzeit wenigstens bemühen, seine eigene Lage wirksam zu bestimmen, das Selbst günstig oder ungünstig für bestimmte Gesinnungsregungen zu beeinflussen und diese Gesinnungsregungen selbst zu beherrschen. Diesen Bemühungen aber auch immer den Erfolg zu verschaffen, auf den sie abzielen, das liegt nicht mehr in der Macht des Ich-Zentrums. Vielmehr weicht der tatsächliche Verlauf des Gesinnungslebens vielfach von den Ziellinien ab, die ihm die Bemühungen des Ich-Zentrums vorzeichnen. Wenn wir nun die Mißerfolge betrachten wollen, die das tätige Verhalten des Ich-Zentrums in dem tatsächlichen Verlauf des Gesinnungslebens erleidet, so müssen wir von vornherein festhalten, daß natürlich von einem Mißerfolg im Gesinnungsleben niemals da die Rede sein kann, wo im gegebenen Moment überhaupt keinerlei Bemühung des Ich-Zentrums in der betreffenden Ziellinie vorgelegen hat. Ebensowenig darf man in denjenigen Fällen von einem Mißerfolg sprechen, in denen das Ich-Zentrum sich zwar anfänglich wirklich in einer bestimmten Ziellinie bemüht hat, dann aber nach einiger Zeit, noch ehe das Ziel voll erreicht ist, seine Bemühung von sich aus wieder aufgibt.

Bemüht sich das Ich-Zentrum z. B. eine Zeitlang, sich einer peripheren Feindseligkeit zu widersetzen und sich aus ihr zurückzuhalten, und gibt es dann aber plötzlich diese Bemühung wieder auf, um sich nun gehen zu lassen und sich der Feindseligkeit zu überlassen, so liegt von diesem Moment an kein Mißerfolg mehr vor, weil ja nun die Bemühung, sich zu widersetzen und sich zurückzuhalten, aufgehört hat. Damit von einem Mißerfolg gesprochen werden könnte, müßte das Ich-Zentrum *trotz seiner Zurückhaltungsbemühung* in die Feindseligkeitsregung *hineingerissen* werden. Und dazu würde natürlich notwendig gehören, daß die Zurückhaltungsbemühung des Ich-Zentrums nicht aufgegeben wird, sondern auch noch während der Zeit andauert, in der das Ich-Zentrum tatsächlich trotz dieser Bemühung in die Feindseligkeitsregung hineingezogen wird. Wenn dies nicht der Fall ist, dann darf man auch weder von einem Mißerfolg sprechen, noch behaupten, man sei von der Feindseligkeit hingerissen worden. Gibt das Ich-Zentrum seine Zurückhaltungsbemühung auf, so läßt es eben damit von sich aus zu, daß es in die Feindseligkeitsregung hineingezogen wird. Es erleidet dann keinen Zwang mehr, wie wenn es wirklich hineingerissen würde, sondern es *läßt sich* nun *selbst los* und läßt sich von der Feindseligkeit dahintragen. Freilich sucht sich der Mensch gern über diese Unterschiede hinwegzutäuschen. Hat er seine anfängliche Zurückhaltungsbemühung wieder aufgegeben und sich nun gehen lassen, so fühlt er sich schuldig an dem Ausbruch seiner Feindseligkeit. Um sich von dieser Schuld zu entlasten, täuscht er sich und anderen vor, die Feindseligkeitsregung sei »stärker gewesen als er« und habe ihn unwiderstehlich dahingerissen. Er *fälscht* also hier, wie so häufig, die psychischen Tatsachen *zum Zwecke der ethischen Selbstentlastung*.

Es gibt einen interessanten und häufig vorkommenden Fall, in dem ebenfalls nicht von einem eigentlichen Mißerfolg des tätigen Verhaltens des Ich-Zentrums gesprochen werden darf. Ein solcher Fall liegt z. B. vor, wenn das Ich-Zentrum sich zunächst *nicht genügend* bemüht, der peripheren Feindseligkeitsregung gegenüber standzuhalten, von ihr daher plötzlich dahingerissen wird, und dann aber, statt sich zu einer *größeren* Zurückhaltungsbemühung zusammenzuraffen, sogleich seine *Tätigkeitsrichtung völlig umkehrt* und sich nun mit einer gewissen Wucht von sich aus in die Feindseligkeitsregung hineinlegt. Auf einen kurzen Moment des Hingerissenwerdens folgt hier durch die umwendende Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums eine *nacheilende Besiegelung*



des Gesinnungsablaufs und eine dienende Mithilfe daran. Die Zurückhaltungsbemühung durchdauert demnach hier nicht den ganzen Prozeß, sondern sie bricht plötzlich ab und schlägt in die Hingebung um.

Nur unter der Voraussetzung also, daß vom Ich-Zentrum eine Bemühung zu einem bestimmten wirkenden Verhalten eine genügend lange Zeit hindurch ausgeht, kann ein seelisches Geschehen den Charakter eines Mißerfolges gewinnen. Der Mißerfolg kann nun im einzelnen darin bestehen, daß trotz andauernder Bemühung gerade dasjenige nicht eintritt, worauf das betreffende wirkende Verhalten des Ich-Zentrums hinzielt, daß es nicht ganz oder daß es überhaupt nicht oder daß das gerade Gegenteil davon erreicht wird. Es sei nun in bezug auf das tätige Verhalten des Ich-Zentrums zu den Gesinnungsregungen zunächst noch nicht die Frage gestellt, woher es kommen kann, daß sich die verschiedenen Mißerfolge überhaupt einstellen, welches also die möglichen Gründe der Mißerfolge seien. Vielmehr wollen wir vorher erst einen kurzen Überblick über die verschiedenen Richtungen zu gewinnen suchen, nach denen im Gebiete des Gesinnungslebens überhaupt Mißerfolge eintreten können. Wir werden diese Übersicht am besten in der Weise bekommen können, daß wir dabei die oben gewonnene Übersicht über die negativen und die positiven Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums zu den Gesinnungsregungen als Leitfaden benutzen.

Setzen wir zunächst den Fall, das Ich-Zentrum sei in einer Feindseligkeitsregung versunken und schwimme mit ihr widerstandslos dahin. Der erste Schritt zu einem negativen Verhalten des Ich-Zentrums bestände nun darin, in dem Gesinnungsstrom zum Stehen zu kommen, sich selbst zu fassen und sich aus dem Strom zurückzuheben und zurückzuhalten. Bemüht sich aber das Ich-Zentrum, diesen ersten Schritt zu tun, so hat diese seine Bemühung nicht immer den erstrebten Erfolg. Vielmehr gelingt es dem im Gesinnungsstrom versunkenen Ich-Zentrum trotz seiner Bemühung häufig gar nicht, sich selbst zu fassen und sich selbst aus dem Strom zurückzunehmen und zurückzuhalten. Es bleibt dann spürbar gefesselt von der Feindseligkeitsregung und vermag sich nicht von ihr loszulösen. Sein Versuch zum ersten Selbstbehauptungsschritt gegenüber der Feindseligkeitsregung mißlingt. Sich um festen Halt bemühend, wird das Ich-Zentrum von der Feindseligkeit widerstrebend davongetragen.

In ähnlicher Weise erleidet das Ich-Zentrum einen Mißerfolg seiner Selbstbehauptungsbemühung, wenn es zunächst zwar außer-



halb der Feindseligkeitsregung sich befand und sich auch fortwährend bemüht, außerhalb derselben zu bleiben, wenn es dann aber trotz alledem durch den Zug der Feindseligkeitsregung in sie hineingezogen und von ihr davongetragen wird. Es vermag sich nicht außerhalb zu halten, sondern wird von der Feindseligkeitsregung hingerissen. Es wird trotz seiner gegenteiligen Bemühung von dem hinziehenden Zug der Feindseligkeit überwältigt.

Es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß derartige Mißerfolge dem Ich-Zentrum nicht nur bei feindseligen, sondern auch bei freundlichen Gesinnungsregungen begegnen können. In einer Liebesregung versunken, kann sich das Ich-Zentrum unter Umständen vergeblich bemühen, sich zu fassen und sich aus ihr zurückzusetzen und zurückzuhalten. Es ist und bleibt dann von der Liebesregung gefesselt und vermag sich nicht aus dieser Fesselung zu befreien. Hat sich dagegen das Ich-Zentrum zunächst wohl außerhalb der Liebesregung gehalten und nur ihren hinziehenden Zug verspürt, ohne ihm schon zu unterliegen, so kann es nun ebenfalls eine vergebliche Bemühung machen, sich auch weiterhin außerhalb der nun stärker ziehenden Liebesregung zu halten. Es wird dann trotz seiner fortdauernden Gegenbemühung von der Liebesregung überwältigt und in sie hineingerissen. So erleiden auch bei den Liebesregungen die Versuche des Ich-Zentrums, sich gegenüber den Gesinnungsregungen selbstzubehaupten, häufig einen vollen Mißerfolg. Auch von positiven, und nicht nur von negativen, Gesinnungsregungen kann also das Ich-Zentrum hingerissen und völlig gefesselt werden.

Was nun die Gründe dieser Mißerfolge betrifft, so wäre es voreilig und kurzsichtig, immer nur die »Übermacht« der Gesinnungsregungen verantwortlich zu machen dafür, daß das Ich-Zentrum von ihnen hingerissen oder gefesselt wird. Es kann freilich in bestimmten Fällen so sein, daß wirklich der hinziehende und festhaltende Zug einer Gesinnungsregung ein außergewöhnlich starker ist und daß er eben deshalb auch den größtmöglichen Widerstand des Ich-Zentrums noch zu überwinden vermag. Aber es ist deshalb nicht notwendig und nicht immer so. Es gibt vielmehr Fälle, in denen das Ich-Zentrum nur deshalb von dem Zuge einer Gesinnungsregung »überwältigt« wird, weil es ihm keinen genügend großen Widerstand entgegensetzte. So kann das Ich-Zentrum auch von einer nicht besonders »starken« Liebes- oder Haßregung hingerissen und gefesselt werden, wenn nur sein Widerstand dagegen schwach genug ist. Der Mißerfolg hängt eben davon ab, daß die

Zugkraft der Gesinnungsregung *größer* ist als der *Widerstand* des Ich-Zentrums. Diese Bedingung ist aber sowohl dann erfüllt, wenn die Zugkraft der Gesinnungsregung besonders *groß* ist, als auch dann, wenn der Widerstand des Ich-Zentrums besonders *klein* ist.

Die Größe des Widerstandes nun, den das Ich-Zentrum der Gesinnungsregung entgegensetzt, hängt aber wieder von zwei Bedingungen ab; nämlich erstens von der Größe der Widerstands*bemühung* und zweitens von der Größe der Widerstands*kraft*, die durch jene Bemühung entfesselt wird. Es zeigt sich im seelischen Leben des Menschen ganz allgemein, daß bei allen aktiven Betätigungen des Ich-Zentrums die Größe seiner *Bemühung* streng zu unterscheiden ist von der Größe der *wirksamen Kraft*, die durch diese Bemühung tatsächlich aufgebracht wird. Mag sich das Ich-Zentrum widerstrebend oder hinstrebend bemühen, immer wieder zeigt es sich, daß die Wirksamkeit seiner Bemühung nicht bloß von der Größe dieser Bemühung, sondern auch davon abhängt, wieviel wirksame Kraft diese Bemühung gegenwärtig zu entwickeln vermag. So braucht sich das Ich-Zentrum in manchen Fällen nur geringe Mühe zu geben, um einen großen Kraftaufwand zu erreichen, während es in anderen Fällen nur mit der größten Mühe eine wenig wirksame Kraft aufzutreiben vermag. Und wenn es sich in sonst gleichen Fällen zu verschiedenen Zeiten die gleiche Mühe gibt, so muß es immer wieder erleben, daß es damit doch nicht immer ein gleich großes Quantum wirksamer Kraft lebendig zu machen vermag. Es kommt sogar häufig vor, daß während der Dauer einer bestimmtgerichteten Bemühung die verfügbare Kraft allmählich abnimmt, auch dann abnimmt, wenn die Bemühung gleichzeitig immer mehr zunimmt. Diese Tatsache, daß die Größe der Bemühung durchaus nicht immer genau parallel läuft mit der Größe der aufgebrachten Kraft, zeigt auf das deutlichste, daß die Bemühung nicht allein den Erfolg bestimmt. Andererseits steht doch auch fest, daß mit der Zunahme der Bemühung auch bis zu einer gewissen Grenze der Kraftaufwand gesteigert wird. Wenn also die Bemühung des Ich-Zentrums in einem Einzelfall einen Mißerfolg hat, so ist immer erst noch zu bestimmen, ob in diesem Fall die *Bemühung* des Ich-Zentrums zu klein war, oder ob vielleicht nur die *verfügbare Kraft* zu klein war, oder ob nicht schließlich nur die entgegenwirkenden Kräfte zu groß waren.

Endlich ist noch zu bedenken, daß die *Größe* der wirksamen Kraft, die durch eine bestimmte Bemühung des Ich-Zentrums aktu-

alisiert wird, selbst wieder von mehreren Momenten abhängt. Bei einem Kinde und bei sogenannten schwachen Menschen ist das verfügbare Quantum von Kraft selbst ein kleines. Sie können daher auch trotz größter Bemühung nur wenig Kraft aufbringen. Außerdem aber gibt es auch bei sonst nicht schwachen Menschen doch sogenannte »schwache« Stunden, in denen nur ein geringes Quantum von Kraft den Bemühungen des Ich-Zentrums zur Verfügung steht und in denen deshalb trotz verzweifelter Anstrengung nicht genügend wirksame Kraft aufgebracht werden kann. Und drittens kommt es nun noch vor, daß weder dauernd noch momentan das Quantum der verfügbaren Kraft selbst zu klein wäre, sondern daß nur die Verfügbarkeit über diese Kraft augenblicklich automatisch irgendwie gehemmt oder erschwert ist. Es ist dann, wie wenn der Zugang zu dem Kraftraum dem Ich-Zentrum versperrt oder verengt wäre. Man ist wie gelähmt und vermag trotz größter Anstrengung nicht genügend viel von der wirklich vorhandenen Kraft zu aktualisieren.[1]

Alle diese Möglichkeiten finden wir auch im Gebiete des Gesinnungslebens, wenn das Ich-Zentrum sich vergeblich bemüht, sich aus einer Gesinnungsregung zurückzuheben oder sich ihr gegenüber zurückzuhalten. Wird das Ich-Zentrum z. B. von einer nicht besonders starken Feindseligkeitsregung doch gefesselt oder hingerissen, so kann dies nicht nur daran liegen, daß es sich nicht genügend Mühe gegeben hat, um sich herauszuheben oder sich zurückzuhalten, sondern auch daran, daß ihm trotz seiner Bemühung nicht genügend Kraft zur Verfügung stand, entweder weil zu wenig Widerstandskraft vorhanden war, oder weil die Verfügbarkeit über die vorhandene Kraft versperrt oder erschwert war. Ebenso kann das

1) Es mag sein, daß bei manchen Menschen im ganzen Tätigkeitsbereich des Ich-Zentrums, oder nur in einem Teile desselben, solche automatischen Hemmungen der Verfügung über ihre Kraft nicht nur vorübergehend, sondern auch dauernd vorhanden sind. Solche Menschen können dann nur mit großen Bemühungen auf den betreffenden Tätigkeitsgebieten selbstbestimmend und erfolgreich tätig sein; sie haben immer mit starken inneren Widerständen zu kämpfen, die aber hier nicht in entgegenwirkenden einzelnen seelischen Regungen, sondern in der automatischen Erschwerung des Zugangs zu der nötigen Kraft liegen. Es ist eine »Willensschwäche« ganz besonderer Art, wenn sich jemand zwar die größte Mühe gibt und auch genügend Kraft zum Wirken besitzt, aber mit seiner Bemühung nicht an die Kraft genügend nahe herankommen kann, um sie zu aktualisieren. Die Berücksichtigung dieser Möglichkeit wird vielleicht der noch so unklaren Lehre von der »Willensschwäche« sehr dienlich sein können.



Ich-Zentrum von einer relativ schwachen Liebesregung gefesselt und hingerissen werden, wenn es sich nicht genügend widersetzend bemüht, oder wenn es zu wenig Widerstandskraft zur Verfügung hat, oder wenn sein Kontakt mit der Widerstandskraft gestört war. Fassen wir zusammen, so ergibt sich also, daß vier verschiedene Gründe dafür vorliegen können, daß das Ich-Zentrum trotz seiner gegenteiligen Bemühung von einer Gesinnungsregung gefesselt oder hingerissen wird, nämlich erstens die übermächtige Zugkraft der Gesinnungsregung selbst, zweitens die geringe Bemühung des Ich-Zentrums, drittens die geringe Widerstandskraft und viertens die Störung der Verfügungsfähigkeit über die Widerstandskraft.

Verfolgen wir nun die möglichen Mißerfolge, die dem Ich-Zentrum bei seinem negativen Verhalten zu den Gesinnungsregungen begegnen können, weiter, so treffen wir zunächst auf diejenigen, in denen seine Bemühungen, das Selbst für bestimmte Gesinnungsregungen zu verschließen und zu verhärten, mißlingen. Übt z. B. das Ich-Zentrum einen verschließenden Druck auf das Selbst aus, um die Ausströmung einer Liebes- oder einer Haßregung zu verhindern, so gelingt ihm dies nicht immer. Trotz aller gegenteiligen Bemühungen des Ich-Zentrums strömt dann die Gesinnungsregung aus, und das Selbst bleibt zwangsmäßig offen oder wird zwangsmäßig geöffnet für das Ausströmen der betreffenden Gesinnungsregung. Dabei haben die Erlebnisse dieser Art noch wieder einen verschiedenen Charakter je nachdem ob die Verschließungsbemühung ihren direkten Widerstand an der zwangsmäßigen Offenheit des Selbst oder erst an dem wachsenden Druck der Gesinnungsregung findet, die die Verschließung des Selbst schließlich gewaltsam durchbricht. In beiden Fällen aber wird die Verschließungsbemühung des Ich-Zentrums durch die automatische Eröffnung des Selbst besiegt.[1]

Die Verschließungsbemühung geht nun gewöhnlich Hand in Hand mit der Verhärtungsbemühung, d. h. mit der Bemühung

1) Auch hier ist darauf aufmerksam zu machen, daß natürlich nur dann ein Mißerfolg vorliegt, wenn das Ich-Zentrum während der ganzen Dauer den verhärtenden Druck ausübt. Der Automatismus, der gegen den verhärtenden Druck des Ich-Zentrums ankämpft, muß gleichsam einen Gewalt-Erfolg haben. Wenn er dagegen das Ich-Zentrum zur Aufgabe seiner Verhärtungsbemühung verführt, dann erreicht er vielmehr einen List-Erfolg. Nun sucht der Automatismus immer das Ich-Zentrum zu verführen und ihm die jeweilige Gesinnungsregung als völlig begründet und berechtigt erscheinen zu lassen, um es zu ihren Gunsten umzustimmen. Gelingt ihm dies, gibt das Ich-Zentrum seine Verhärtungsbemühung auf, so liegt ein List-Erfolg, aber kein Mißerfolg vor.



des Ich-Zentrums, die weitere Erzeugung der Gesinnungsregung im Selbst zu verhindern. Diese Verhärtungsbemühung erleidet jedoch ebenfalls häufig einen Mißerfolg. So wird z. B. eine Liebes- oder eine Haßregung oft noch weiter erzeugt, wenn sich auch das Ich-Zentrum bemüht, diese Erzeugung zu unterdrücken. Es gelingt dann dem Ich-Zentrum nicht, die Quelle der Liebe oder des Hasses zu verstopfen. Neue Liebe oder neuer Haß quellen trotz der entgegenwirkenden Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums immer weiter aus dem Selbst automatisch hervor. Oft wird die vorher vorhandene Verhärtung des Selbst plötzlich zwangsmäßig beseitigt, indem eine explosive Neuentwicklung von Liebe oder Haß eintritt. Interessant ist bei solchen Erlebnissen zu beobachten, daß es manchmal dem Ich-Zentrum viel leichter gelingt, das Selbst zu verschließen als es zu verhärten. Dann wird zwar die Ausströmung einer entstehenden Liebes- oder Haßregung verhindert, aber ihre Weitererzeugung wird trotz der energischen Gegenbemühung des Ich-Zentrums nicht aufgehalten. Ist dabei die Weitererzeugung nur eine mäßige, so zergeht die entstehende Gesinnungsregung sogleich an dem fortdauernden Verschluß des Selbst. Wird dagegen die Weitererzeugung der Gesinnungsregung eine stürmische, so durchbricht sie, wenn nicht gleichzeitig der verschließende Druck in entsprechendem Maße zunimmt, plötzlich den nicht mehr standhaltenden Verschluß und strömt nun mit großer Geschwindigkeit und großer Wucht heraus. Gewöhnlich wird dabei zugleich das Ich-Zentrum heftig in die durchbrechende Gesinnungsregung hineingerissen.

In ähnlicher Weise kann natürlich auch die Selbstwappnung, d. h. die zuvorkommende Verhärtung gegen vorausgesehene Gesinnungsreize und die zuvorkommende Verschließung gegen mögliche Gesinnungsdurchbrüche, im Prüfungsfall erfolglos sein, indem dann doch die Gesinnungsregung zwangsmäßig erzeugt wird und gewaltsam herausbricht. An allen diesen Mißerfolgen der Verschließungs- und der Verhärtungsbemühungen des Ich-Zentrums können wieder sehr verschiedene Gründe schuld sein. Entweder die entsprechende Bemühung des Ich-Zentrums war zu gering, oder die verfügbare wirksame Kraft reichte nicht aus, oder die Bemühung konnte nicht recht Kontakt mit der wirksamen Kraft gewinnen, oder das Selbst war zwangsmäßig von selbst zu sehr geöffnet und empfindlich, oder der Druck der Gesinnungsregung selbst war zu stark. Natürlich können in einem gegebenen Falle auch einmal mehrere dieser Gründe zu einem Mißerfolg zusammenwirken.

Das Ich-Zentrum kann sich, wie wir früher gesehen haben, in



seinem negativen Verhalten zu den Gesinnungsregungen auch bloß auf die Dämpfung und Mäßigung der Hitze, der Geschwindigkeit und der Wucht einer Gesinnungsregung beschränken und die Gesinnungsregung an sich dabei ungestört lassen. Es ist klar, daß auch die in diese Richtungen gehenden Bemühungen des Ich-Zentrums häufig einen vollen Mißerfolg erleiden. Nicht nur, daß die Gesinnungsregungen trotz aller Dämpfungs- und Mäßigungsbemühungen des Ich-Zentrums häufig ihre große Hitze, Geschwindigkeit und Wucht beibehalten, sondern sie nehmen sogar oft noch an Hitze, Geschwindigkeit und Wucht dabei zu. Und auch dies nicht immer bloß deshalb, weil das Ich-Zentrum sich nicht genügend Mühe zur Dämpfung und Mäßigung gegeben hätte, sondern oft auch deshalb, weil die verfügbare Hemmungskraft zu klein, oder weil die Verfügbarkeit über diese Kraft irgendwie gestört war, oder weil von selbst die Wärme, die Geschwindigkeit und die Wucht der Gesinnungsregung überwältigend anwuchs.

Das Gleiche gilt für die spezieller gerichteten Dämpfungs- und Mäßigungsbemühungen, die etwa die Verstiegenheit einer Gesinnungsregung, oder die Steilheit ihrer Blickrichtung, oder irgendeine andere der früher angeführten Besonderheiten der Gesinnungsregungen dämpfen und mäßigen möchten. Sie erleiden Mißerfolge, wenn der automatische Gesinnungsstrom in den betreffenden Ziellinien siegreich alle Dämpfungs- und Mäßigungsbemühungen überwindet, wenn also die Gesinnungsregung trotz aller Gegenbemühungen des Ich-Zentrums von selbst ihre hohe Verstiegenheit, die Steilheit ihrer Blickrichtung oder die betreffende andere Besonderheit ungestört behält oder vielleicht sogar noch steigert.

Es waren bisher nur die negativen Verhaltungsweisen, deren Mißerfolge wir kurz überblickt haben. Aber auch die früher angeführten positiven Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums zu den Gesinnungsregungen können die entsprechenden Mißerfolge erleiden. Schon die Bemühung des Ich-Zentrums, sich in eine aus dem Selbst hinausströmende Gesinnungsregung hineinzusetzen und sich in ihr festzuhalten, kann mißlingen. So wird z. B. im gegebenen Fall das Ich-Zentrum zwangsmäßig aus einer peripheren Liebesregung zurückgehalten, weil es den Widerstand nicht überwindet, der sich seiner Hineinsetzungsbemühung entgegenstellt. War das Ich-Zentrum schon in dem Quellpunkt der Liebesregung darin, so wird es, obgleich es sich bemüht sich darin festzuhalten, zuweilen wieder hinausgedrängt oder daraus zurückgerissen. Beide Fälle kommen vor, wenn man eine Liebesregung zu einem Menschen



erlebt, von dem man sich gekränkt fühlt. Man kann dann nicht in die Liebesregung hineinkommen, sondern wird zurückgehalten, oder man wird, wenn man schon darin war, gewaltsam wieder daraus zurückgerissen. Man fühlt sich schmerzlich von dem seelischen Automatismus besiegt und man wird hier, wo es sich um eine positive Gesinnungsregung handelt, nicht so leicht in die Gefahr geraten, den ganzen Tatbestand zu fälschen und so zu tun, als ob man durch einen Akt der Selbstbeherrschung sich aus der Liebesregung zurückgehalten hätte, während man tatsächlich doch zwangsmäßig zurückgehalten oder zurückgerissen worden war. Wenn sich jedoch das Gleiche bei einer Feindseligkeitsregung ereignet, wenn sich also das Ich-Zentrum bemüht, sich in eine periphere Feindseligkeitsregung hineinzusetzen, und sich darin festzuhalten, und wenn es dann doch gewaltsam aus ihr zurückgehalten oder wieder zurückgerissen wird, dann möchte der Mensch es manchmal gern so hinstellen, als ob er sich selbst aus der Feindseligkeit zurückgehalten oder wieder zurückgenommen und so einen lobenswerten Akt der Selbstbeherrschung ausgeübt habe. Besonders die Menschen, die aus Angst, Trägheit und Schwäche zwangsmäßig zurückgehalten werden, sich in die tatsächlich in ihnen auftretenden und auch von ihrem Ich-Zentrum begünstigten feindseligen Regungen hineinzusetzen, machen sich gern ein Verdienst daraus und fälschen ihren Mißerfolg in einen Akt der Selbstbeherrschung um.

Wie das Ich-Zentrum bei seiner Bemühung, sich in eine Gesinnungsregung hineinzusetzen und sich darin festzuhalten, einen Mißerfolg erleidet, indem es zwangsmäßig zurückgehalten und zurückgerissen wird, so kann es nun weitere Mißerfolge erfahren, wenn es sich bemüht, das Selbst für bestimmte Gesinnungsregungen zu öffnen und zu erweichen. Mag es sich dabei um eine Regung der Liebe oder um eine Feindseligkeitsregung handeln, es kann der Öffnungs- und Erweichungsbemühung des Ich-Zentrums passieren, daß das Selbst trotz allem hartnäckig und krampfhaft verschlossen und verhärtet bleibt, und daß deshalb die betreffende Gesinnungsregung, der die Begünstigung des Ich-Zentrums gilt, nun gar nicht ausströmt und nicht mehr weiter entsteht. Weitere Mißerfolge begegnen dem Ich-Zentrum, wenn es sich in eine vorhandene Gesinnungsregung hineinlegt und sie in ihrer Hitze, Geschwindigkeit und Wucht zu beleben, anzufeuern und zu steigern sucht. Entweder steigen dann trotz dieser Bemühung die Hitze, die Geschwindigkeit und die Wucht der Gesinnungsregung gar nicht, sondern bleiben so klein, wie sie sind, oder sie werden

sogar zwangsmäßig noch kleiner, indem die Gesinnungsregung trotz aller Anfeuerungsbemühung von sich aus immer mehr *erkaltet*, immer *langsamer* und *schwächlicher* wird. Häufig bleibt es übrigens nicht bei einem solchen schlichten Mißerfolg, sondern es kommt zu einem gewissen *Pseudo-Erfolg*. Die Anfeuerungsbemühung führt dann nämlich dazu, daß die vorhandene Gesinnungsregung wenigstens eine *unechte* Steigerung ihrer Wärme, Geschwindigkeit und Wucht erfährt und daß sie zugleich den Charakter einer *verstiegenen* Regung annimmt. Wenn wir bei manchen Menschen fast nur unechte und verstiegene Gesinnungsregungen finden, so beruht dies häufig gerade darauf, daß sie sich in alle ihre Gesinnungsregungen heftig hineinlegen und sie zu größerer Wärme, Geschwindigkeit und Wucht emporzusteigern suchen, und daß sie dabei, weil ihnen der Weg zum Echten und Vollwirklichen versperrt ist, in das Gebiet des Unechten und Verstiegenen ausgleiten. Das heimliche Bewußtsein des Mißerfolges, der darin immerhin noch liegt, erzeugt den schmerzlichen Grundton, der solche unecht emporgetriebenen Gesinnungsregungen zu durchziehen pflegt.

Spezielle Bemühungen des Ich-Zentrums können sich auf die *schwebenden* Gesinnungsregungen richten und sie zu *vollwirklichen* zu machen suchen. Und auch dieser Kampf um vollwirkliche Gesinnungsregungen kann ganz vergeblich sein. Es gelingt manchmal nicht, eine *verstiegene* Liebesregung zu einer vollwirklichen zu machen. Manche Menschen bemühen sich ihr Leben lang vergeblich, ihr auf der ganzen Linie *verstiegenes* Gesinnungsleben zur Vollwirklichkeit herunterzuholen. Oft wird trotz angestrengtester Vollwirklichkeitsbemühung nicht einmal eine *Verminderung* der Höhe der Verstiegenheit erreicht, sondern höchstens bewirkt, daß die Gesinnungsregung nicht in noch größere Höhen der Verstiegenheit hinaufsteigt. — In ähnlicher Weise ergeht es dem Ich-Zentrum bei dem Versuch, die *nebenwirklichen*, episodischen Gesinnungsregungen zu *vollwirklichen* zu machen. Besonders wenn jener eigentümliche Zustand der allgemeinen »Geistesabwesenheit« den Menschen befallen hat, wenn daher *alle* seine Gesinnungsregungen in großer seelischer Entlegenheit *nebenwirklich* dahinlaufen. Dann gelingt es oft trotz größter Bemühung nicht, den Gesinnungsregungen das Schwergewicht der Vollwirklichkeit zu verschaffen. Man liebt und haßt dann zwangsmäßig nebenwirklich aus weiter Distanz. — Schließlich zeigt sich das Gleiche auch bei den *provisorischen* Gesinnungsregungen. Liebt man jemanden nur provisorisch, in der Hoffnung, daß er sich in bestimmter Weise ver-

ändern wird, so legt sich das Ich-Zentrum oft in die provisorischen Gesinnungsregungen hinein und sucht sie vergeblich zu vollwirklichen emporzutreiben. Am deutlichsten werden auch hier die Mißerfolge des Ich-Zentrums, wenn der Mensch von dem Krampf einer allgemeinen Lebensrenitenz befallen ist und deshalb nur provisorische Gesinnungsregungen erlebt. Das geheime Leiden an der Qual dieser Lebensrenitenz läßt dann das Ich-Zentrum sich gelegentlich heftig in die provisorischen Liebes- und Haßregungen hineinlegen und verzweifelt versuchen, ihnen das Schwergewicht der Vollwirklichkeit einzuflößen. Der Versuch mißlingt, solange die allgemeine Lebensrenitenz die wirksame Unterlage bildet. Das heftige Drängen erreicht gar keine Vollwirklichkeit, sondern springt höchstens plötzlich ausgleitend ins Verstiegene empor. Für seine zwangsmäßig provisorischen Gesinnungsregungen findet der Mensch dann eine gewisse Entschädigung, indem er sie zu hoher Verstiegenheit emporjagt, sich schwelgend ins Verstiegene hineinlegt und mit einer Fülle von Superlativen sich überreich äußert. Das Unechte und das Verstiegene ist ja so oft die tröstende Zuflucht für das Ich-Zentrum, wenn seine aktive Bemühung durch Mißerfolge gestaut wird.

Die angegebenen Mißerfolge erleidet das positive Verhalten des Ich-Zentrums in verschiedenen Fällen wieder aus sehr verschiedenen Gründen. Wie bei dem negativen Verhalten, so stehen sich auch hier die Selbsttätigkeit des Ich-Zentrums und der seelische Automatismus gegensätzlich gegenüber. Und der Automatismus trägt auch hier den Sieg davon, indem er den aktiven Ziellinien des Ich-Zentrums nicht folgt. Die einzelnen Gründe der Mißerfolge können daher bei dem positiven Verhalten des Ich-Zentrums auch die gleichen sein, wie bei seinem negativen Verhalten. Nämlich entweder war die Bemühung des Ich-Zentrums zu klein, oder die verfügbare Kraft war zu gering, oder der Zugang zu der Kraft war dem Ich-Zentrum erschwert, oder aber das automatische seelische Geschehen war in der betreffenden Ziellinie unüberwindlich. Dabei ist natürlich wiederum nicht ausgeschlossen, daß in einem gegebenen Fall der Mißerfolg des positiven Verhaltens des Ich-Zentrums bei der Beeinflussung des Gesinnungslebens auch einmal auf mehreren der angeführten Gründe beruhen kann.

Aus diesem kurzen Überblick über die möglichen Mißerfolge, die das Ich-Zentrum bei der positiven und negativen Beeinflussung des Gesinnungslebens erleiden kann, ersehen wir also, daß die



bestimmende *Macht*, die das Ich-Zentrum nicht nur über sich, sondern auch über das Selbst und über die Gesinnungsregungen tatsächlich besitzt, doch *nicht unbeschränkt* ist. Das wirkliche seelische Geschehen folgt vielmehr nur in gewissem, in verschiedenen Fällen freilich sehr verschiedenem, Maße den Ziellinien, die das Ich-Zentrum ihm vorzeichnet und in die es hineinzudrängen das Ich-Zentrum sich von sich aus bemüht. Der seelische Automatismus weicht immer in mehr oder weniger großem Umfange und mit größerer oder geringerer Entfernung von diesen Ziellinien ab. Er *gehorcht* dem Ich-Zentrum und folgt dessen Ziellinien um so mehr, je mehr das Ich-Zentrum sich darum bemüht, außerdem je mehr Kraft es dabei zur Verfügung hat und je sicherer diese Kraft momentan in seiner Verwendungsgewalt steht. Der seelische Automatismus *beherrscht* dagegen das Ich-Zentrum und folgt seinen Ziellinien nicht, um so mehr, je weniger das Ich-Zentrum widersetzend sich bemüht, je schwächer es dabei ist und je weniger es seine Kraft momentan in der Verwendungsgewalt hat. Der seelische Automatismus *überlistet* das Ich-Zentrum und entlockt ihm einfache Zustimmung und dienende Mithilfe, indem er es durch Vorführung von Scheingründen verführt, sein widersetzendes Verhalten aufzugeben und sein Verhalten umzukehren.

Der gewonnene Überblick über die positiven und die negativen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums zu den Gesinnungsregungen gestattet uns nun, das *wirkliche konkrete Gesinnungsleben* des Menschen schon in einem großen Umfange wahrheitsgetreu zu beschreiben und verständlich zu machen. Wir müssen nur beachten, daß die angegebenen positiven und negativen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums nicht nur bei verschiedenen, sondern auch bei einer und derselben Gesinnungsregung im Verlaufe ihres Daseins *nacheinander* auftreten können und zwar in sehr verschiedener Reihenfolge und in sehr verschiedener Abwechslung. Um dies ein wenig zu verdeutlichen, seien kurz einige konkrete Fälle von länger dauernden Gesinnungsregungen im folgenden skizziert. Verfolgen wir zunächst den Verlauf der *Feindseligkeits*regung in dem früher betrachteten Beispiel. Während das Ich-Zentrum in einer Gedankentätigkeit versunken ist, entsteht automatisch in einem Punkt des Selbst eine Feindseligkeitsregung gegen den Störer der Gedankentätigkeit. Das Ich-Zentrum widersetzt sich zunächst dem Zuge dieser Feindseligkeit und hält sich zurück. Zugleich, indem es sich widersetzend zurückhält, übt es einen verhärtenden und verschließenden Druck auf das Selbst aus, wodurch die automatisch entstehende

und ausströmende Feindseligkeit eine beengende Gegenwirkung erfährt. Trotzdem schreitet die Produktion der Feindseligkeit noch fort. Immer mehr Feindseligkeit sammelt sich in eingeschlossenem Zustande an und drängt immer stärker auf Ausströmung nach außen. Dem begegnet das Ich-Zentrum mit einer Steigerung des verhärtenden und verschließenden Drucks auf das Selbst und bezielt die Feindseligkeit mit einer entschiedenen Mißbilligung, sich mühsam zurückhaltend. Es bemüht sich, die Weitererzeugung der Feindseligkeit zu unterdrücken und die trotz alledem ausströmende Feindseligkeit wenigstens in ihrer Hitze, Geschwindigkeit und Wucht zu mäßigen. Der Druck der angesammelten Feindseligkeit steigt, und plötzlich gibt das Ich-Zentrum seine Widersetzung auf, es hält sich nicht mehr zurück, sondern läßt sich los und läßt sich fliegend davontragen in den Quellpunkt der Feindseligkeit hinein. Zugleich damit weicht auch der verhärtende und verschließende Druck auf das Selbst, so daß sich dieses nun automatisch für die Feindseligkeit ausweitet und öffnet. Die Feindseligkeit entsteht nun ungehemmt und strömt ungehindert aus, soweit es die automatische Öffnung des Selbst zuläßt. Indem so das Ich-Zentrum seine frühere Selbsthaltung aufgibt, indem es sich der Feindseligkeit überläßt und ihr freie Bahn läßt, kann es zugleich noch die frühere Mißbilligung der Feindseligkeit aufrecht erhalten und damit sein eigenes jetziges Verhalten verurteilen. Nach kurzer Zeit des Sich-gehen-lassens geht das Ich-Zentrum plötzlich zu neuen Akten über, indem es sein Darinsein in der Feindseligkeit von sich aus besiegelt, sich heftig in die Feindseligkeit hineinlegt, sie zu größerer Hitze, Geschwindigkeit und Wucht anfeuert und sie schließlich zu hoher Verstiegenheit emporsteigert. Mit diesen Änderungen finden zugleich Änderungen der Blickrichtung der Feindseligkeitsregung statt. Anfangs, als die Feindseligkeit automatisch entstand und das Ich-Zentrum sich widersetzend aus ihr zurückhielt, möge sie wirklich echt h i n a u f blicken zu ihrem Gegenstand. Indem dann das Ich-Zentrum sich in die Feindseligkeit hineinlegt, kann es dabei die Blickrichtung zunächst zu einer u n e c h t g e r a d e a u s blickenden und schließlich, wenn es die Feindseligkeit in hohe Verstiegenheit emportreibt, sie zu einer u n e c h t h i n a b blickenden machen. Zu allem diesen gesellen sich dann, wenn sich das Ich-Zentrum besiegelnd in die Feindseligkeit hineinsetzt und sich anfeuernd in sie hineinlegt, die Akte der inneren Entzweiung und der verneinenden Durchstreichung des Gesinnungsgegenstandes. Und diese können dann nacheinander in den verschiedenen Modifikationen auftreten, die wir früher erwähnt haben.

So kann etwa in der inneren Entzweisetzung mit dem Gesinnungsgegenstande zunächst sowohl das Ich-Zentrum als auch der Gesinnungsgegenstand einen festen Standort haben und zwischen beide sich die Entzweisetzung dazwischenspreizen. Dann aber krallt sich plötzlich das Ich-Zentrum fest und erhebt sich zu einer heftig verjagenden Zurückstoßung des Gesinnungsgegenstandes, um vielleicht in einem späteren Stadium vor dem dann festfußenden Gesinnungsgegenstand sich selbst flüchtend zu verkriechen. Die bis zu einer gewissen Höhe emporsteigende Woge der Feindseligkeit sinkt dann in ihrem weiteren Verlaufe wieder herab. Es kann nun vorkommen, daß dieses Herabsinken begonnen und bedingt wird durch das plötzlich sich ändernde Verhalten des Ich-Zentrums. Mißbilligend hört etwa das Ich-Zentrum plötzlich auf, sich in die Gesinnungswoge hineinzulegen und sie emporzutreiben. Es faßt sich selbst, hebt sich aus der Feindseligkeit heraus und hält sich nun mit Entschiedenheit zurück. Zugleich übt es dabei von neuem einen verhärtenden und verschließenden Druck auf das Selbst aus, bis schließlich teils durch diesen Druck, teils auch von selbst die Nach-Produktion und die Ausströmung der Feindseligkeit nachläßt und schließlich ganz aufhört. Eine gewisse Bereitschaft zum Wiederaufflammen pflegt dann freilich zurückzubleiben, und schon im nächsten Moment kann sich die Feindseligkeitsregung explosiv von neuem entwickeln. Dadurch wird dann das Ich-Zentrum zu neuen Taten aufgerufen, die es nun wieder in verschiedener Reihenfolge vollziehen kann. So kann sich der Prozeß noch längere Zeit hinziehen, bis er in sich selbst erlischt.

In ähnlicher Weise ist auch der konkrete Verlauf einer Liebesregung von einer wechselnden Mannigfaltigkeit von Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums begleitet. Entsteht z. B. in einem Menschen, der von allgemeiner Lebensrenitenz besessen ist, automatisch eine provisorische Liebesregung zu einem anderen Menschen, so können sich dabei nacheinander die folgenden Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums einstellen. Das Ich-Zentrum billigt zunächst die Liebesregung, fühlt sich aber zwangsmäßig aus ihr zurückgehalten und bemüht sich nun nachdrücklich, sich in sie hineinzusetzen und sich in ihr festzuhalten. Zugleich bemüht es sich, die automatische Verschlossenheit und Verhärtung des Selbst aufzuheben und das Selbst für die Liebesregung zu öffnen und zu erweichen. Es gelingt ihm aber nicht ganz, die automatischen Widerstände zu überwinden. Es steigert daher seine Bemühung, legt sich mit Heftigkeit in die Liebesregung hinein und sucht sie vergeblich zu einer vollwirklichen zu beleben. Es gleitet vielmehr nun ins Gebiet der Verstiegenheit

aus und erreicht nur eine hochverstiegene Liebe von unecht übertriebener Wärme und Wucht. Die innere Einigung mit dem geliebten anderen Menschen wird dabei zwar vollzogen, aber so, daß nacheinander die verschiedenen Modifikationen dieser Einigung auftreten. Zunächst etwa geschieht die innere Einigung so, daß dabei die beiderseitigen Konturen, sowohl die des Liebessubjekts wie die des Liebesgegenstandes, völlig intakt erhalten werden. Dann aber löst sich die Kernigkeit der beiden Glieder auf und das Ich-Zentrum vollzieht eine breiige, konturlose Mischungseinigung, bis es sich schließlich so in den geliebten Menschen innerlich hineindrängt, daß es mit Selbstbetäubung und mit schmerzlicher Selbstvernichtung in ihm dahinschmilzt. Während dieses Prozesses kann zugleich die Blickrichtung der Liebesregung durch die Bemühung des Ich-Zentrums Veränderungen erfahren. Die automatisch entstandene provisorische Liebesregung hat etwa zunächst eine auf den Liebesgegenstand hinabblickende Richtung. Indem sich dann das Ich-Zentrum in die Liebesregung hineinlegt und sie zu einer vollwirklichen emporzutreiben sucht; indem es dabei ins Verstiegene gerät und sich mit Selbstvernichtung an den Liebesgegenstand innerlich dahingibt, hebt es zuvor den Liebesgegenstand hoch über sich empor, um nun in verstiegener, unecht aufgebauschter und selbvernichtender Liebeshingebung steil zu ihm hinaufblicken zu können.

Von der Höhe, die hiermit erreicht ist, stürzt die Liebeswoge oft plötzlich wieder herab. Das geheime Leiden an dem unvertilgbaren provisorischen Charakter der Liebesregung hat schon den ganzen Prozeß durchzogen. Wenn dann dem Ich-Zentrum plötzlich die schmerzliche Einsicht aufgeht, daß trotz aller seiner Emportreibungsbemühungen doch das Gebiet der Vollwirklichkeit zweifellos verfehlt wird, so läßt das Ich-Zentrum augenblicklich seine vergeblichen Bemühungen fahren. Es läßt sich nun gehen, es läßt sich aus der provisorischen Liebesregung, in die es sich mühsam hineingesetzt hatte, wieder zurückfallen und läßt sich aus der selbstvernichtenden Hingebungseinheit mit dem Liebesgegenstand wieder zurücksinken in hoffnungslose Getrenntheit. Damit sinkt dann auch sofort die Liebesregung selbst aus ihrer hohen Verstiegenheit und ihrer unechten Übertriebenheit wieder herab, und nimmt wieder ausgesprochen provisorischen Charakter an. Sie wird zugleich in ihrer Entstehung und Ausströmung stark beengt, indem sich das Selbst sogleich mit dem Nachlassen der Gegenbemühung des Ich-Zentrums automatisch wieder gegen die Liebesregung verschließt und verhärtet. Dabei kann sich sogar das Ich-Zentrum verführen

8*

lassen, an dieser automatischen Verschließung und Verhärtung des Selbst gegen die provisorische Liebesregung dienend mitzuhelfen, wenigstens vorübergehend, was aber nicht ausschließt, daß es vielleicht plötzlich sein Verhalten wieder umkehrt und sich nun von neuem heftig in die Liebesregung hineinlegt und sie emporzutreiben sucht. So kann die Strömung der provisorischen Liebe noch mehrmals angefacht und in die Höhe gejagt werden, vorübergehend zurücktreten, mehrmals wieder aufflammen, bis sie dauernd erlischt, ohne trotz aller Bemühungen des Ich-Zentrums jemals die ersehnte Vollwirklichkeit erreicht zu haben.

Die vorangehenden Untersuchungen haben die Zweigliederung des psychischen Subjekts in das Selbst und das Ich-Zentrum zur Grundlage. Diese Zweigliederung ist nicht nur für die Tatsachen des Gesinnungslebens, sondern auch für das ganze seelische Leben des Menschen von so wesentlicher Bedeutung, daß es erforderlich ist, hier noch kurz auf das Verhältnis zurückzukommen, in dem die beiden Glieder des psychischen Subjekts, also das Selbst und das Ich-Zentrum zu einander stehen. Das Recht, innerhalb des menschlichen psychischen Subjekts das punktförmige Ich-Zentrum von dem voluminösen Selbst zu unterscheiden, dürfte die bisherige Darlegung nun genügend erwiesen haben. Schon oben aber wurde hervorgehoben, daß die beiden Glieder, die wir in dem Ganzen des psychischen Subjekts unterschieden haben, nicht etwa voneinander getrennt, sondern trotz ihrer Verschiedenheit miteinander zu einem organischen Ganzen verbunden sind. Wenn wir nun oben dieses Ganze mit einem menschlichen Körper verglichen, an dem das Ich-Zentrum den Kopf, das Selbst dagegen den übrigen Leib bilde, so ist diese Vergleichung natürlich nicht in jeder Beziehung zutreffend. Vor allem handelt es sich hier ja gar nicht um ein materielles Ganze, sondern um einen seelischen Organismus. Im übrigen aber trifft jene Vergleichung vielleicht nur deshalb zu, weil wir schon das Verhältnis des Kopfes zum menschlichen Leibe nach dem Vorbild desjenigen Verhältnisses auffassen, in welchem das Ich-Zentrum zu dem Selbst steht. Es läge dann hier einer jener so häufig vorkommenden Fälle vor, in denen man meint, man verwende zur Illustrierung psychischer Tatsachen originäre Bilder aus der räumlich-körperlichen Welt, während gerade umgekehrt diese Bilder schon unbemerkt von psychischer Deutung durchleuchtet sind und deshalb allein nun leicht zur Erleuchtung solcher psychischen Verhältnisse Rückverwendung finden können, die für sich genommen nur schwierig direkt zu erschauen sind. Doch, wie es sich damit in unserem Falle

auch verhalten mag, es sei versucht, das Verhältnis des Ich-Zentrums zum Selbst ohne Zuhilfenahme jenes Bildes noch etwas weiter zu verdeutlichen.

Zunächst ist zu beachten, daß die beiden Glieder des psychischen Subjekts nicht zwei gesonderte Wesen sind, von denen jedes sein Leben für sich lebte und die nur äußerlich zu einem Ganzen verbunden wären. Sondern beide zusammen bilden nur ein *ein einziges Wesen*, das sich aber nach der einen Richtung in das voluminöse Selbst, nach der anderen Richtung in das punktförmige Ich-Zentrum differenziert. Und es ist *ein einziges Leben*, das sowohl in den Vorgängen im Selbst als auch in dem Verhalten des Ich-Zentrums hervortritt. Dem einheitlichen seelischen Wesen entspricht der einheitliche seelische Lebenszusammenhang. Trotz dieser Einheit des Wesens und des Lebens stehen aber die beiden Glieder nicht gleichgewichtig in dem Ganzen, sondern das *Ich-Zentrum* ist dem Selbst in eigenartiger Weise *übergeordnet*. Zunächst ist das Ich-Zentrum der *Mittelpunkt des Inneseins* des Selbst; es umfaßt oder durchdringt im Innesein das ganze Selbst. Außerdem ist das Ich-Zentrum als *Mittelpunkt der Herrschaft* dem Selbst übergeordnet. Das Selbst steht unter der mehr oder weniger durchgreifenden Herrschaft des Ich-Zentrums. Ohne diesen Mittelpunkt der Herrschaft, als ein bloßes Selbst, wäre das psychische Subjekt ein seelischer *Automat*. Nur in dem Maße, als ein Ich-Zentrum dem Selbst herrschend übergeordnet ist, bildet das psychische Subjekt eine *Person*. Aber das Ich-Zentrum ist zu dieser Herrschaft über das Selbst zunächst *nur befähigt und bestimmt*; die *faktische* Herrschaft dagegen muß es sich erst langsam und mehr oder weniger mühsam erwerben. Und trotz der prinzipiellen Überordnung über das Selbst ist das Ich-Zentrum doch oft genug bloß der *Sklave* und der *Diener* des Selbst. Die Regungen im Selbst machen sich dem Ich-Zentrum mehr oder weniger aufdringlich bemerklich und affizieren es auf zwei sehr verschiedenen Weisen. Sie wirken nämlich zuerst einfach *ziehend* auf das Ich-Zentrum ein und suchen es ganz in sich hineinzuziehen und mit sich zu ziehen. Dies ist gleichsam eine »*mechanische*« Wirkung der Regungen auf das Ich-Zentrum. Darüber hinaus aber *appellieren* sie nun noch *an die Selbsttätigkeit* des Ich-Zentrums und rufen es zu bestimmten Entscheidungen und Eingriffen auf. Dies ist natürlich ein Wirken in einem ganz anderen Sinne, dessen Eigenart nur durch das Wesen des *Ich-Zentrums* und nicht durch das Wesen des *Selbst* bestimmt wird. Es ist kein »mechanisches«

Wirken, das hier stattfindet, und es sind auch nicht eigentlich die Regungen des Selbst, die das Ich-Zentrum zu einem bestimmten Verhalten »aufrufen«, sondern es ist das Ich-Zentrum, das sich »aufgerufen fühlt« zu selbsttätigen Entscheidungen und Eingriffen. Unterliegt nun das Ich-Zentrum jenem »mechanischen« Ziehen der seelischen Regungen, so ist es der Sklave des Selbst. Wenn es dagegen jenem Aufruf folgt und sich mit selbsttätigen Entscheidungen und Eingriffen in den Dienst der jeweils am stärksten ziehenden Regungen stellt, so ist es der Diener des Selbst. In einem begleitenden Erniedrigungsgefühl pflegt sich dann doch die Bestimmung des Ich-Zentrums zu herrschender Überordnung über das Selbst zu äußern. Indem das Ich-Zentrum den automatisch entstehenden Regungen zugewandt ist, indem es von ihnen hingezogen und gefesselt wird und selbsttätig dienend ihrem Aufruf folgt, wird es gelegentlich eines verpflichtenden Sollens inne, das nun wieder ihm selbst übergeordnet erscheint. Soweit der Ausgangspunkt dieses, an das Ich-Zentrum gerichteten Sollens in dem psychischen Subjekt selbst zu liegen scheint, gliedert sich also dann die seelische menschliche Persönlichkeit in der Weise, daß über dem automatischen Selbst und dem ihm übergeordneten agenten Ich-Zentrum noch eine fordernde höhere Instanz übergeordnet ist, die doch zugleich zu der Einheit der einen menschlichen Persönlichkeit gehört.

Die Zusammengehörigkeit des Ich-Zentrums und des Selbst zu einem einheitlichen Wesen schließt doch nicht aus, daß beide auch vielfach in Gegensatz zueinander treten können. Allemal dann, wenn die automatischen Regungen im Selbst nicht denjenigen Ziellinien des Ich-Zentrums entsprechen, an denen das Ich-Zentrum augenblicklich festhält, liegt eine solche Gegensätzlichkeit zwischen dem Selbst und dem Ich-Zentrum vor. Diese Gegensätzlichkeit ist freilich manchmal insofern selbstverschuldet, als das automatische Geschehen im Selbst mitbedingt ist durch die Art und Weise, wie sich das Ich-Zentrum in früheren ähnlichen Fällen verhalten hat. So kann sich das Ich-Zentrum durch sein eigenes früheres Verhalten sein Selbst zu seinem gegenwärtigen Feind gemacht haben, mit dem es jetzt selbst kämpfen muß. In solchem Falle ist die Gegensätzlichkeit, da sie auf dem Zwiespalt des gegenwärtigen mit dem früheren Verhalten des Ich-Zentrums beruht, von ganz besonderer Schärfe. Andererseits zeigt sich freilich darin, daß die Gestaltung des Selbst und des automatischen seelischen Lebenslaufes von dem früheren Verhalten des Ich-Zentrums abhängt, eine gewisse maßgebende Überordnung des Ich-Zentrums über das Selbst.



Was nun die Lage des Ich-Zentrums zum Selbst betrifft, so haben wir schon früher hervorgehoben, daß sie eine durchaus veränderliche ist. Das Ich-Zentrum kann sich zunächst außerhalb des Selbst befinden und mehr oder weniger über ihm erhoben sein. Dann ist es aber doch nicht von ihm getrennt, sondern ist mit ihm verbunden zu jener eigenartigen Einheit, die wir oben nach verschiedenen Richtungen zu charakterisieren versucht haben. Das Ich-Zentrum kann aber auch seine Lage innerhalb des Selbst haben. Dann fällt es jedoch nicht mit dem Selbst oder einem bestimmten Punkt des Selbst einfach zusammen, sondern es bildet dann mit dem Punkt des Selbst, in dem es sich befindet, einen Doppelpunkt, wie wir es früher (S. 71) schon gesehen haben. Außerdem befindet sich das Ich-Zentrum, wenn es seine Lage innerhalb des Selbst hat, nicht immer an derselben Stelle des Selbst, sondern es nimmt nacheinander die verschiedenen Stellen im Selbst ein, aus denen jeweils die automatischen Regungen hervorquellen. Daß das Ich-Zentrum jetzt seine Lage außerhalb des Selbst hat und dann wieder diese oder jene Stelle innerhalb des Selbst einnimmt, das ist jedoch nicht immer die Folge seiner eigenen Tätigkeit. Sondern die Anziehungen, die spürbar von den Regungen im Selbst ausgehen, halten sehr oft das Ich-Zentrum an bestimmten Stellen des Selbst fest und zerren es nacheinander in den verschiedenen Stellen des Selbst in eigentümlichen regellosen Zickzacklinien umher. Diesen Anziehungen gegenüber vermag sich jedoch das Ich-Zentrum aus sich heraus in gewissem Grade zu widersetzen und mehr oder weniger frei und entschieden aus sich heraus seine Lage und seine Lageänderungen selbst zu bestimmen. Im allgemeinen wird die tatsächliche Laufbahn des Ich-Zentrums sowohl durch die Anziehungen der automatischen Regungen als auch durch die Tätigkeit des Ich-Zentrums selbst dirigiert. Soweit das Ich-Zentrum seine Laufbahn selbst bestimmt, soweit es also sich selbst setzt und sich selbst versetzt, soweit übt es auch einen bestimmenden Einfluß auf das Gewoge des Gesinnungslebens aus, indem es hier fördert und dort hemmt.

Im Rückblick auf die dargelegten Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums zu dem Selbst und den Gesinnungsregungen sei noch einiges hervorgehoben, was die ganze Sachlage noch weiter zu verdeutlichen geeignet ist. Machen wir uns zunächst klar, was alles in jenen Verhaltungsweisen des Ich-Zentrums eingeschlossen ist. Soll sich das Ich-Zentrum gegenüber dem Selbst und den Gesinnungsregungen von sich aus betätigen, so setzt dies voraus, daß das Ich-Zentrum seiner seelischen Umgebung in eigentümlicher Weise



unmittelbar *inne* iſt. In der Tat iſt auch das Ich-Zentrum, wo es ſich im gegebenen Moment auch befinden mag, ob außerhalb oder an einer beſtimmten Stelle innerhalb des Selbſt, immer *des Selbſt unmittelbar inne* und ſpürt dabei die im Selbſt entſtehenden *Geſinnungsregungen* und die *Anziehungen*, die es von ihnen erleidet. Freilich darf man ſich dieſes »Inneſein« und dieſes »Spüren« nicht nach dem Vorbild eines ausgeprägten Gegenſtandsbewußtſeins denken. Denn ſonſt wird man in den angeführten Tatſachen vergeblich nach dieſem Inneſein und Spüren ſuchen, da für gewöhnlich allerdings weder das Selbſt, noch die Geſinnungsregungen und deren Anziehungen dem Ich-Zentrum gegenſtändlich bewußt gegenüber zu ſtehen pflegen, obgleich ſie ihm in einer anderen, eigenartigen Weiſe unmittelbar inne ſind. Man muß eben erkennen, daß es im ſeeliſchen Leben ſehr verſchiedene Weiſen gibt, in denen etwas »bewußt« ſein kann. Eine dieſer beſonderen Weiſen, die ſelbſt wieder in verſchiedenen Fällen verſchieden ſein kann, iſt jenes Inneſein und Spüren. Zu der Sphäre deſſen, weſſen das Ich-Zentrum unmittelbar inne iſt, gehören auch die früher erwähnten Zuſtände *der Offenheit* und *der Verſchloſſenheit*, *der Weichheit* und *der Verhärtung*, die das Selbſt den Geſinnungsregungen gegenüber annehmen kann. Das Ich-Zentrum ſpürt auch unmittelbar *die Veränderungen*, die dieſe Zuſtände erfahren; es ſpürt, wenn das Selbſt offener oder verſchloſſener, weicher oder härter für beſtimmte Geſinnungsregungen wird. Das Ich-Zentrum iſt weiter nicht nur der *Geſinnungsregungen*, ſondern auch der *Veränderungen* unmittelbar inne, die dieſe Geſinnungsregungen von ſelbſt oder durch ſeine eigene Tätigkeit erleiden. Es ſpürt zugleich die inneren ſeeliſchen *Widerſtände*, die ſich ſeiner eigenen hemmenden oder fördernden Betätigung entgegenſetzen. Schließlich gehört zu dieſer Sphäre des Inneſeins aber *auch das Ich-Zentrum ſelbſt* und ſein eigenes Verhalten. Denn bei ſeinen Betätigungen iſt das Ich-Zentrum ſowohl ſeines eigenen *Tuns*, wie ſeiner eigenen *Bemühungen* und ſeines eigenen *Seins* unmittelbar inne. Die beſondere Eigenart dieſer Tatſache und gewiſſe traditionelle Vorurteile machen freilich das einſichtig ſchauende Vordringen gerade in dieſes Gebiet des unmittelbaren Inneſeins beſonders ſchwierig. Das eigentümliche dieſer Tatſache beſteht nämlich darin, daß es ein und dasſelbe Ich-Zentrum iſt, das ſowohl das *Subjekt* als auch das *Objekt* dieſes Inneſeins iſt. Nun gibt es gewiſſe begriffliche Deduktionen, die ſich der einfachen Anerkennung dieſer Tatſache entgegenſtellen, indem ſie behaupten, es könne unmöglich ein und



derselbe Gegenstand, also hier das Ich, zugleich Objekt und Subjekt eine Bewußtseins sein. Wir müssen es uns hier versagen, auf die Haltlosigkeit solcher begrifflichen Deduktionen näher einzugehen. Wir weisen demgegenüber nur auf die seelischen Tatsachen hin, die uns zeigen, daß sich die Sphäre des unmittelbaren Inneseins auf alles aktuelle Psychische bis in das Innere des Ich-Zentrums selbst hinein erstreckt.

Achten wir weiter auf das, was das Verhalten des Ich-Zentrums zu dem Selbst und den Gesinnungsregungen noch einschließt, so sehen wir, daß dem Ich-Zentrum außer jener umfassenden Sphäre des unmittelbaren Inneseins auch eine gewisse Sphäre der Macht in der Seele zukommt. Es ist klar, daß das Ich-Zentrum, um die Zustände des Selbst wirksam von sich aus beeinflussen zu können, eine gewisse Macht über das Selbst haben muß. Es muß weiter in gewissem Grade auch der Gesinnungsregungen mächtig sein, um sie nach dieser oder jener Richtung erfolgreich modifizieren zu können. Und wie oben die Sphäre des Inneseins, so erstreckt sich auch hier die Machtsphäre des Ich-Zentrums auf das Ich-Zentrum selbst, auf seine jeweilige Lage, auf seine eigenen Bemühungen und Tätigkeiten. Denn nur dann, wenn das Ich-Zentrum auch eine gewisse Macht über sich selbst hat, kann es sich selbst fassen, sich halten, sich selbst versetzen und zurückversetzen, sich von sich aus bemühen und sein eigenes Tun und Wirken selbst bestimmen. Freilich ist die Macht, die das Ich-Zentrum innerhalb dieser ganzen ihm unterworfenen seelischen Sphäre wirklich auszuüben vermag, immer eine beschränkte, wie wir es im einzelnen ja früher schon erkannt haben. Aber bis zu einem gewissen Grade besteht doch die Macht des Ich-Zentrums über diese ganze seelische Sphäre tatsächlich. Sie ist außerdem zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden groß. Und wie sie durch die Untätigkeit des Ich-Zentrums selbst herabgemindert werden kann, so kann sie auch durch die Bemühungen des Ich-Zentrums selbst im Laufe der Zeit immer mehr gesteigert werden.

Die hier hervorgehobenen Tatsachen, daß nämlich vom Ich-Zentrum sich eine Sphäre des unmittelbaren Inneseins und eine Sphäre der Macht in der Seele ausbreiten, die beide das Ich-Zentrum selbst mitumfassen, bedürfen gewiß wohl noch einer genaueren Untersuchung. Aber damit wird ihre Existenz in keiner Weise zweifelhaft, sondern nur ihre genauere Erkenntnis steht noch aus. Wir sind hier auf diese Tatsachen gestoßen, indem wir das Gesinnungsleben untersuchten. Dieser Weg ist aber nicht der einzige, der zu



ihnen hinführt. Man trifft vor allem dann auf sie, wenn man das Begehrungs- und Willensleben erforscht. Denn das Ich-Zentrum verhält sich zu den Strebungen und Sträubungen, die automatisch im Selbst entstehen, in ganz ähnlicher Weise wie zu den im Selbst auftretenden freundlichen und feindlichen Gesinnungsregungen. Und es ist dabei dieser Strebungen und Sträubungen, sowie ihres Ziehens inne und übt eine gewisse, wenn auch jeweilig beschränkte, Macht über sie aus, indem es dabei zugleich seiner selbst, seines Bemühens und Tun inne und mächtig ist. In bezug auf die Machtausübung des Ich-Zentrums kann man die tiefdringende und schwer zu entscheidende Frage stellen, woher das Ich-Zentrum jeweilig die Kraft entnehme, die es zu seiner Betätigung braucht. Manchmal scheint es, als ob das Ich-Zentrum bloß eine in seiner Umgebung schon vorhandene Kraft ansauge und sie nur in seine Verwendungsgewalt bringe. Die Kraft scheint dann dem Ich-Zentrum fertig zur Verfügung gestellt zu werden, und zwar, wenn es sich den Regungen im Selbst anschließt, von dem Selbst, wenn es dagegen einem ethischen Sollen folgt, von der übergeordneten Sphäre, aus der dieses Sollen kommt, dargeboten zu werden. Manchmal aber, wenn sich das Ich-Zentrum im Gegenteil von allen automatisch ziehenden Regungen losreißt und zugleich auch alle ethischen Anforderungen und Imperative von sich abschüttelt, scheint es sich ganz allein auf sich selbst zu stellen, schöpferisch aus sich selbst durch Selbstkontraktion Kraft zu produzieren und mit ihr sich in völlig selbstherrlicher Willkür zu betätigen. Wie sich dies alles jedoch in Wahrheit verhält, das zu erforschen, müssen wir hier der Zukunft überlassen.

Zum Abschluß dieses Abschnittes, der die aktuellen Gesinnungsregungen und das psychische Subjekt betrifft, sei im folgenden noch kurz darauf hingewiesen, daß das Dasein und Ausströmen der Gesinnungsregungen nicht ohne alle Folgen für das Selbst bleibt, sondern gewisse unmittelbare Rückwirkungen auf das Selbst ausübt. Wenn an einer bestimmten Stelle des Selbst eine Gesinnungsregung entsteht und von dort ausströmt, so bleibt das übrige Selbst davon nicht unberührt, sondern der Gesinnungsstrom durchtränkt von seiner Ursprungsstelle aus allmählich immer größer Teile des Selbst. Betrachten wir diese Durchtränkung zunächst bei einer negativen, feindlichen Gesinnungsregung. Eine Feindseligkeitsregung, die sich gegen den nachhaltigen Störer einer Gedankentätigkeit richtet, werde in ihrer Entstehung und Ausströmung nicht mehr bedrückt, sondern entwickele sich ungehindert



und ströme ungestört aus. Nach einiger Zeit sehen wir dann, daß die Feindseligkeit von ihrem anfänglichen Quellpunkt aus immer mehr und mehr in das Selbst hineinsickert und es in immer größerem Umfange *durchtränkt*. Der Erlebende spürt, wie ihn die Feindseligkeit, immer mehr sich ausbreitend, ergreift. Mit dieser Ausbreitung der Feindseligkeit im Selbst ist aber eine weitere Wirkung unmittelbar verbunden. Wie wir früher gesehen haben, ist die Feindseligkeit ein Gefühlsstoff von ätzender Virulenz. Nun richtet sie sich allerdings mit ihrer verbrennenden und zerstörenden Tendenz zunächst und wesentlich auf ihren Gesinnungs*gegenstand*. Indem aber die Feindseligkeit das Selbst, aus dem sie ausströmt, mehr und mehr durchtränkt, übt sie auch auf das *Selbst* ihre ätzende und verbrennende Wirkung aus. Der Erlebende spürt, wie die Feindseligkeit bei ihrer Ausbreitung in ihm allmählich auch sein Selbst verätzt, verbrennt und zerstört. Diese *verätzende Rückwirkung*, die die ausströmende Feindseligkeit unmittelbar auf das Selbst ausübt, von dem sie ausströmt, verschwindet nicht sogleich mit der Feindseligkeitsregung, sondern *überdauert* sie oft lange. Noch mehr oder weniger lange nach einem Feindseligkeitserguß ist die zurückgebliebene Verätzung des Selbst zu verspüren. Wenn sich nun die Feindseligkeitsregungen häufiger wiederholen, dann wird das Selbst immer wieder von der Feindseligkeitsregung durchätzt und zerfressen, ohne sich in den Zwischenräumen ausheilen zu können, und es bleibt eine *dauernde Verätzung des Selbst* bestehen.

Die *Ausbreitung* der Feindseligkeit im Selbst zeigt sich auf der *Gegenstandsseite* darin, daß von dem ursprünglichen Gegenstand der Feindseligkeit aus immer mehr auch *andere* Gegenstände von der Feindseligkeit bestrahlt werden, bis schließlich, wenn das Selbst ganz von Feindseligkeit durchtränkt ist, *die ganze Welt* feindselig angeschaut wird. Überdauert die *Verätzung* des Selbst das Dasein der Feindseligkeitsregung, so entsteht sehr leicht auf Grund dieser Verätzung von neuem eine Feindseligkeitsregung. Je weniger die Verätzung wieder ausgeheilt ist und je umfangreicher sie das Selbst ergriffen hat, um so günstiger ist der Boden, den das Selbst nun für die Entstehung und Ausströmung von Feindseligkeitsregungen überhaupt darbietet. Ein von Feindseligkeit stark *verätztes Selbst* reagiert sehr leicht gegen alles und jedes mit Feindseligkeit. Damit werden natürlich dem Ich-Zentrum sehr schwierige Aufgaben der Selbstbeherrschung gestellt. – Wie hier die spezielle Regung der Feindseligkeit, so pflegen mehr oder weniger *alle negativen*, feindlichen Gesinnungsregungen das Selbst zu durchtränken und zu



durchätzen, und es damit für die Zukunft zu gleichartigen feindlichen Regungen geneigt zu machen.

Die entsprechenden Rückwirkungen auf das Selbst finden wir auch bei den positiven, freundlichen Gesinnungsregungen. Illustrieren wir dies etwa an einer ausströmenden Liebesregung. Entwickelt sich eine Liebesregung ungehindert und strömt sie ungestört aus, so breitet sie sich von ihrem Quellpunkt im Selbst nach einiger Zeit allmählich aus. Mehr und mehr wird das Selbst von der Liebe spürbar durchtränkt. Indem sich so die Liebe im Selbst immer weiter ausbreitet, werden auch hier auf der Gegenstandsseite immer mehr Gegenstände von der Liebe umfaßt, bis man schließlich, wenn das Selbst von der Liebe völlig durchtränkt ist, die ganze Welt mit Liebe umarmen möchte. Erinnern wir uns nun aus dem früheren, daß die Liebe ein Gefühlsstoff von wärmender Belebungskraft ist. Mit dieser wärmenden Belebungskraft ist die Liebe allerdings primär und wesentlich ihrem Gegenstand zugewandt. Aber indem sie aus dem Selbst ausströmt, übt sie zugleich in unmittelbarer Rückwirkung eine fördernde und wärmende Belebung auf das Selbst aus, von dem sie ausströmt. Wenn die Liebe im Selbst sich immer weiter ausbreitet, dann kann der Erlebende verspüren, wie zugleich sein Selbst von der wärmenden Belebung der Liebe immer mehr durchdrungen wird. Selbst wenn die aktuelle Liebesregung schon wieder verschwunden ist, so bleibt noch eine Zeitlang die davon zurückgebliebene wärmende Belebung des Selbst verspürbar. Schließlich kann das Selbst von den wiederholt ausströmenden Liebesregungen auch dauernd durchwärmt und belebt bleiben. Es ist dann nicht nur in seinem gesunden Sein wesentlich gefördert, sondern es bietet auch nun für die Entstehung freundlicher und wohlwollender Gesinnungsregungen einen besonders günstigen Boden dar. Echte und ungestört ausströmende Liebesregungen pflegen das Selbst fördernd und wärmend zu beleben und es allgemein wohlwollend und freundlich zu machen. –

Noch nach anderen und nach verschiedenen Richtungen können unmittelbare Rückwirkungen der Gesinnungsregungen auf das psychische Subjekt auftreten, so z. B. nach der Richtung, daß sie das Subjekt seelisch mehr oder weniger betäuben und berauschen. Schon die oben betrachteten Rückwirkungen werden außerdem sehr verschieden sein, je nachdem in welcher speziellen Modifikation die betreffenden Gesinnungsregungen auftreten, ob sie z. B., wie



oben angenommen, vollwirkliche oder, ob sie bloß provisorische Gesinnungen sind. Und schließlich wird sich ihre Rückwirkung auf das Selbst auch verschieden gestalten, wenn sich das Ich-Zentrum zu ihnen nicht fördernd oder untätig, sondern hemmend verhält. Wir wollen jedoch hier nicht in diese Einzelheiten eingehen, sondern mit diesem bloßen Hinweis den Abschnitt über die Gesinnungsregungen und das psychische Subjekt abschließen.

Die Idee der sittlichen Handlung

von

Dietrich von Hildebrand (München).

Einleitung.

Kant beginnt seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit dem großen Satz: »Es ist überall nichts in der Welt, ja, überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«. Darin liegt außer vielem anderen die Einschränkung der Ethik auf das Gebiet des Wollens. Ein Akt, und zwar der Willensakt, wird zum alleinigen Träger ethischer Werte erklärt, und etwa die Güte einer Person lediglich als die Anlage, aus der ein guter Wille fließt, interpretiert. Der Wille wird als einziger echter Träger des Sittlichen bezeichnet. Alles andere, was in diesem Satz immanent noch enthalten ist, etwa die Idee des guten Willens, ist seit Kant von vielen Ethikern in verschiedenster Form bestritten worden. Die Identifikation von Ethik und Lehre des richtigen Wollens aber ist ein Gemeingut der Ethiker geworden. In dem Streit um die Kantische Ethik wird die Beschränkung auf den Willen, die gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen ist, immer aufrecht erhalten und die für den unbefangenen Blick sich aufdrängende Fülle ethischer Phänomene, wie sie im Christentum der Welt erschlossen wurde, meist ganz ignoriert.

Diese Beschränkung ist dabei durchaus nicht selbstverständlich. Wir brauchen nur an Luthers ethische Anschauungen zu denken, um das direkte Gegenteil dieser Auffassung zu finden. Luther sagt in seiner »Freiheit eines Christenmenschen«: . . . »also daß allerwegen die Person zuvor muß gut und fromm sein vor allen guten Werken« usw. Hier wird im Gegensatz zu Kant erklärt, nur der Person können sittliche Werte zukommen. Es gründet hierbei nicht nur die Güte letztlich in der Person, sondern nur ihr können überhaupt sittliche Werte zukommen, die auf jeden Akt, nur weil er Akt dieser Person ist, ganz gleich, wie er an sich beschaffen ist, übergehen. Vor allem genügt aber ein unvoreingenommener Blick

auf die vielgestaltigen ethischen Tatsachen, etwa auf ein edles Verzichten, ein großmütiges Verzeihen, auf eine reine Liebe, eine Treue, endlich auf das, was wir einen edlen Charakter nennen, um zu sehen, wieviel verschiedene Träger des Ethischen die natürliche Weltanschauung außer dem Willen noch kennt, und von welch ungeheuerlicher Tragweite die Behauptung Kants ist.

Es ist ein unbedingtes Erfordernis für die Ethik, die ganze Fülle der Träger des Ethischen, die wir im gewöhnlichen Leben kennen, nachzuprüfen und gleichsam die ethisch relevanten Gegenstandsgebiete abzustecken. Eine Untersuchung aller in Frage kommenden Träger des Sittlichen wird erst der Ethik die Fülle der ethischen Wertewelt zurückerobern und einen Vergleich der verschiedenen Trägerarten ihrem Range nach als Träger ethischer Werte ermöglichen. Denn daß die Einschränkung der Ethik auf eine Trägerart – wie das Gebiet des Wollens und Handelns – auch eine Einschränkung der ethischen Wertewelt mit sich bringt, ist nicht schwer einzusehen. Die Kantische Ethik z. B. läßt die Güte, den zentralen Kern der sittlichen Wertewelt, fast unberücksichtigt gegenüber dem spezifischen Wert der Pflichtbeflissenheit, der moralischen Korrektheit usw. Wir brauchen nur an seine Argumentation zu erinnern, in der diese Bevorzugung deutlich zutage tritt. Er stellt da »Talente des Geistes« und »Eigenschaften des Temperamentes« wie Witz, Verstand, Entschlossenheit, Mut – alles außersittliche Vorzüge – dem guten Willen gegenüber, nicht aber Großmut, Treue, Güte, Edelmut usw. Er zieht also von vornherein nur diesen spezifischen moralischen Wert in Betracht und neben ihm nur Außersittliches – eine Einstellung, mit der die Beschränkung auf den Willen völlig übereinstimmt.

Diese Zusammengehörigkeit gewisser Trägertypen und gewisser ethischer Wertqualitäten, die die Beschränkung des einen auch zu einer Verarmung des anderen macht, ist, wie man gleich sieht, keine Spezialität Kants, sondern ganz allgemein in dem Verhältnis von Träger und getragenem Wert begründet. Uns erscheint es daher höchste Zeit, diese selbstverständlich gewordene Voraussetzung, daß der Wille der alleinige Träger des Sittlichen sei, von Grund auf neu zu prüfen.

Es kann eine Handlung selbst der eigentliche Träger eines ethischen Wertprädikates sein. So z. B. wenn ich sage: »Wie schön, daß dieser Mann dem anderen geholfen hat, wie schön ‚v o n ihm', welche edle Handlung!« Hier ist durch den Vollzug der Handlung die Welt um ein sittliches Gut bereichert; wäre sie unterblieben, so



wäre die Welt um dieses Gut ärmer. Hier ist die Handlung selbst Träger eines sittlichen Wertes, wenn selbstverständlich auch nur als Handlung einer bestimmten Person.

Wie Handlungen Träger sittlicher Werte sein können, so kann es auch das Wesen der Person sein. Wir sagen von gewissen Personen: In ihren Augen kann man ihre Reinheit, ihre Güte lesen, in ihrem Gesicht prägt sich ihre seelische Vornehmheit aus. Bei anderen: In ihrem Gesicht steckt schon ihre ganze Kleinlichkeit, Gemeinheit usw. Hier tritt uns nicht irgendein Akt wertbehaftet entgegen, in dem Äußeren der Betreffenden offenbart sich nicht ein unwertiges oder wertiges konkretes Erlebnis, wie wenn wir von zornigen, gerührten, freudestrahlenden Gesichtern sprechen, sondern das Wesen der Person, das noch unabhängig von allen Akten eine eigene Einheit darstellt, prägt sich in seinem Wert oder Unwert aus. Auch Handlungen können lediglich als Zeichen für das Wesen der Person fungieren bzw. dieselbe in ihrem Wert oder Unwert darstellen, wobei dann ganz abgesehen wird von dem eigenen sittlichen Wert, den sie »als« Handlungen realisieren. Setzen wir den Fall, ich verehre einen Menschen, und glaube fest an die sittliche Höhe seines Wesens; bei einer Gelegenheit sehe ich, wie der Betreffende einem anderen irgendwie Schaden zufügt. Die Handlung ist vielleicht an sich relativ belanglos, aber die Art, in der er sie ausführt, sein Benehmen dabei, kann derart sein, daß ich ihn plötzlich in einem völlig anderen Licht sehe. Wenn ich hier von einer niederträchtigen Handlung spreche, so ist es nicht die Handlung selbst, die ich als Träger dieses Unwertes meine, sondern das Wesen der Person, das sich mir in der Handlung mit einem Schlage offenbart. Ich sehe, ich habe mich in dem Menschen getäuscht, ich blicke auf einmal wie durch ein Fenster in die Gemeinheit, Kleinlichkeit dieses Wesens hinein.

Hier gäbe es keinen Sinn zu sagen: Hätte der Betreffende sich doch anders benommen, hätte er dies nicht getan, die Welt wäre um einen Unwert ärmer, denn der Unwert, den ich hier im Auge habe, haftet an dem Wesen der Person, und er ist realisiert in der Existenz dieser Person. Die Realisation dieses Wertes erfährt keine Erweiterung mehr durch diese Handlung, nur meine Erkenntnis ist dadurch bereichert, und der Wunsch: »Hätte er dies nicht getan«, käme dem gleich: »Würde ich doch noch länger in meiner Täuschung verbleiben«. Neben konkreten Erlebnissen kann das Wesen selbst Träger sittlicher Werte sein. Nicht Handlung und Wesen der Person sind, wie wir sehen werden, die eigentlichen Gegensätze, um die es



sich handelt, sondern ruhendes Wesen und konkretes einzelnes Verhalten. Die Handlung stellt nur einen besonderen Fall innerhalb der verschiedenen Arten konkreter Erlebnisse dar.

Wenn jemand einem anderen verzeiht, so kann ich diesen Akt als sittlich gut bezeichnen, und zwar meine ich hiermit, daß durch den Vollzug des Aktes die Welt sittlicher Güter bereichert worden ist. Ich kann z. B. sagen: »Wie gut von ihm, daß er ihm verziehen hat, ich fürchtete, er würde es nicht können«. Das Verzeihen ist dann kein Abbild der Güte des Wesens sondern selbst Träger des sittlichen Wertes.

Dieser prinzipielle Gegensatz innerhalb der Träger sittlicher Werte, bzw. innerhalb der Blickrichtung in sittlichen Werturteilen findet einen typischen Ausdruck in der Bestrafung eines Verbrechers von seiten des Staates einerseits und in der Heiligsprechung eines Menschen von seiten der Kirche andererseits, wenn auch jeweils außersittliche Werte oder Unwerte noch beigemischt sind. Denn für den Staat kommt nur die Tat des Verbrechers in Frage, und mag er noch so oft auf das Individuum dabei rekurrieren, so dient dies nur dazu, um die Natur der Handlung eindeutig zu fixieren, denn zu jeder Handlung gehört als vollständigem Phänomen, daß sie Handlung eines bestimmten Individuums ist.

Bei der Heiligsprechung handelt es sich um die Anerkennung eines sittlichen Charakters, der an dem Wesen der Person haftet, und alle Handlungen, die der Advocatus diaboli anführt, sowie der Advocatus dei, sind nur das Material, aus dem der Habitus des Wesens erkannt werden soll.

Von hier aus kommen wir zu einem Punkte äußerster Wichtigkeit. Sowohl, wenn das Wesen, als auch, wenn ein konkretes Verhalten als Träger eines sittlichen Wertes fungiert, ist es dies immer als das Verhalten, als das Wesen dieser einen bestimmten Person. Hinter den Akten und hinter dem Wesen steht der letzte Beziehungspunkt der Person, der in allen Fällen Mitträger ist. In den Sätzen: Es war gut von dieser Person, so zu handeln, und, diese Person ist in ihrem Wesen sittlich gut, prägt sich die Rolle dieses letzten Beziehungspunktes aller sittlichen Werturteile aus. Dies ändert nichts an dem prinzipiellen Gegensatz der Trägerfunktion von Akt und Wesen, da eben die Person entweder »in ihrem Wesen« oder »in ihrem Akt« sittlich wertvoll sein kann.[1]

1) Dieser Punkt wird in Kapitel 2 klarer werden.

Schon eine strenge Analyse der Träger des Sittlichen in der Handlung führt notwendig zu den gemachten Trennungen und gibt uns die verschiedenen Fäden, die einerseits zum Wesen der Person, andererseits zu den Akten als Träger des Sittlichen führen, in die Hand. Diese Arbeit, die als Anfang einer Reihe von Untersuchungen gedacht ist, die sich die Bestimmung der verschiedenen Träger des Sittlichen überhaupt sowie ihrer gegenseitigen Beziehungen zur Aufgabe machen, will nur den Träger des Sittlichen innerhalb der Handlung aufsuchen. Die Bestimmung der Faktoren, welche für den sittlichen Wert der Handlung bedeutsam sind, m. a. W. die Bestimmung der Idee der sittlichen Handlung, wird auch zugleich eine Festlegung der Grenze der Willensethik bedeuten. Es soll denn hier auch quasi eine Kritik der Kantischen Ethik derart versucht werden, daß man die Stellen aufzuweisen sucht, wo der Wille wirklich den eigentlichen Träger des Sittlichen darstellt, zugleich aber damit die Grenze für diese Rolle des Willens aufzeigt und so die ungeheuerliche Einseitigkeit einer ausschließlichen Willensethik.

Erst dann wird der Blick für die ungeheuere Fülle sittlicher Wertphänomene frei werden, wie sie im Christentum niedergelegt ist und der unbewußte Bann der Kantischen Ethik schwinden, der diese ganze Welt für die ethische Forschung seither so verschleiern und fernrücken konnte.

Einleitende Betrachtungen.

In dieser Arbeit soll die Idee der sittlichen Handlung derart bestimmt werden, daß wir die Träger der Sittlichkeit innerhalb der Handlung aufsuchen. Eine Analyse der verschiedenen Trägerbegriffe sowie eine scharfe Abgrenzung der mit Sittlichkeit gemeinten Wertsphäre kann hier, so wünschenswert es an sich erscheinen mag, nicht in Angriff genommen werden. Das erstere würde eine eigene Untersuchung in Anspruch nehmen, die von unserer eigentlichen Aufgabe abführen würde und vieles berücksichtigen müßte, was für unser Ziel entbehrlich ist. Das zweite aber würde eine eigentliche Ethik, für die doch unsere Arbeit nur eine Voruntersuchung liefern soll, schon vorwegnehmen.

Es soll daher nur in Kürze der für uns einschlägige Trägerbegriff gleich geklärt werden. Auf die einzelnen Arten von Trägerfunktionen wird jeweils in der Untersuchung eingegangen werden. Ebenso soll hier nur kurz auf das hingewiesen werden, was wir hier unter sittlich verstehen wollen; die Arbeit selbst wird dann

vielleicht indirekt einen Beitrag zur schärferen Abgrenzung der sittlichen Werte liefern.

Zwei Bedeutungen von Trägern sind für uns wichtig, die scharf auseinandergehalten werden müssen. Wir sagen, ein Stein ist schwer. Der Stein ist es, von dem die Schwere in diesem Falle ausgesagt wird, dem diese Qualität »zukommt«; er ist der Träger der Schwere in dem ersteren und prägnanteren Sinne. Ich kann aber auch die dichte Zusammensetzung der Moleküle dieser Masse als Träger der Schwere in Anspruch nehmen, wobei Träger in einem weiteren Sinne, der für uns auch in Frage kommt, gefaßt wird. Der Unterschied dieser beiden Trägerbegriffe leuchtet ohne weiteres ein. Während dem Stein allein die Schwere »zukommt«, er das darstellt, an dem die Schwere haftet, kommt der dichten Zusammensetzung die Schwere keineswegs zu, sondern sie bedingt, daß dem Stein die Schwere zukommt.

Es kommt nun keineswegs darauf an, daß, wie in diesem Beispiel, dem Träger im weiteren Sinne, den wir im folgenden als indirekten dem Träger im prägnanten Sinne als direkten gegenüberstellen wollen, dasselbe Prädikat wie dem direkten unmöglich zukommen könne. Wenn ich z. B. von einem Tisch sage, er sei schön, so ist er der direkte Träger dieses Wertes. Zugleich gehören immer bestimmte indirekte Träger wie die Form, die Farbe des Tisches, seine Stellung zu anderen Möbeln dazu, die es in bestimmter Weise ausmachen mögen, daß dem Tische Schönheit zukommt. Auf die Verschiedenheiten des direkten und indirekten Tragens, bzw. auf die Funktion des direkten und indirekten Trägers in dem jeweiligen Falle, kommt es an, und nicht darauf, ob derselbe Gegenstand, der in einem Falle indirekter Träger einer Qualität ist, nicht auch an sich direkter Träger derselben Qualität sonst sein kann.

Die Aufgabe dieser Untersuchung soll nun darin bestehen, sowohl den direkten wie die indirekten Träger der Sittlichkeit innerhalb der Handlung zu bestimmen. Es soll versucht werden, sowohl den Faktor der Handlung, an dem sittliche Werte eigentlich haften, dem sie primär zukommen, herauszustellen, als auch alle die Faktoren, von deren Beschaffenheit es abhängt, ob der Handlung sittliche Werte zukommen oder nicht, näher zu bestimmen.

Wir wollen die Träger der sittlichen Werte innerhalb der Handlung bestimmen, wobei mit sittlich eine bestimmte Klasse von Werten abgegrenzt sein soll. Nicht um eine Analyse, welche Faktoren Träger von Werten überhaupt innerhalb der Handlung sind, handelt es sich, sondern nur um die Feststellung der Träger sittlicher



Werte. Eine strenge Abgrenzung der mit sittlich bezeichneten Wertgruppe kann, wie gesagt, hier nicht gegeben werden. Es muß vielmehr an die vage Einheit appelliert werden, die man gemeinhin mit sittlich im Auge hat. Es ist dies die qualitativ geeinte Klasse von Werten, die uns vornehmlich an Personen oder an Verhaltungsweisen derselben entgegentreten, wie Güte, Großmut, Edelmut, bzw. Kleinlichkeit, Bosheit.

Nicht alle Personen und Aktwerte sind andererseits als sittliche zu bezeichnen. Es muß daher betont werden, daß eine Abgrenzung des »Sittlichen« mit Rekurs auf den Träger, Person und Akt zu versuchen, völlig aussichtslos ist.[1] Genügt doch ein Blick auf gewisse Personwerte, wie ein gutes Gedächtnis oder das, was mit einem »scharfen Kopf« bezeichnet wird, um zu sehen, daß hier von sittlichen Werten zu sprechen durchaus gezwungen erscheinen würde. Es mag dies irgendeiner Theorie zuliebe öfter geschehen sein. Jeder Vergleich der spezifisch sittlichen Wertphänomene, etwa von Treue, Edelmut usw. einerseits, mit Personwerten, wie Witzigkeit, »Geist«, Schlagfertigkeit usw. andererseits, genügt jedoch, um zu sehen, welch qualitative Kluft die verschiedenen Wertgruppen in ihrer jeweiligen Mannigfaltigkeit trennt, und wie in einer Analyse der qualitativen Einheitlichkeit der einen Gruppe eine Abgrenzung des als sittlich zu Bezeichnenden allein zu suchen ist. In dieser Arbeit soll diese Abgrenzung keineswegs direkt versucht werden, sondern das, was gemeinhin mit sittlich abgegrenzt wird und im Phänomen des Guten und Bösen in besonderer Weise gipfelt, als Einheit vorausgesetzt werden. Indirekt wird vielleicht diese Untersuchung, wie schon gesagt, einen Beitrag zu dieser für die eigentliche Ethik zentralsten Aufgabe liefern. Wir verstehen also im folgenden – und das kann nicht genug betont werden – unter sittlich nur eine Gruppe von Person- und Aktwerten, die, wenn auch noch so mannigfaltig, nur einen von den verschiedenartigsten Werttypen darstellt, die an Personen und Akten haften können.

Eine genaue Analyse des mit Handlung hier gemeinten Phänomens ist unerläßlich. Bei der ungeheueren Vieldeutigkeit dessen, was unter Handlung verstanden werden kann, ist es zu einer präzisen Antwort auf unsere Fragestellung unbedingt erforderlich, genau zu bestimmen, welcher der verschiedenen Handlungsbegriffe der hier zugrunde liegende sein soll. Die Frage nach den Faktoren der Handlung, die sittlich bedeutsam sind, erfordert, abgesehen von der

1) Theodor Lipps versucht dies in seinem schönen Werk »Die ethischen Grundfragen«.



Abgrenzung des Phänomens der Handlung, auch eine eingehende Analyse der verschiedenen Elemente der Handlung sowie der mit ihr mehr oder minder zusammenhängenden Phänomene.

Dies soll im ersten Teil dieser Untersuchung geschehen. Der zweite Teil wird sodann erst unser eigentliches Problem in Angriff nehmen.

I. Teil.

1. Kapitel.

Die Handlung.

Wenn wir angesichts der mutigen Rettung eines Menschenlebens von einer »edlen«, »sittlichen« Handlung sprechen, so meinen wir mit Handlung zweifellos eine Einheit von sehr verschiedenen Elementen. Es sind alle Erlebnisse mit einbegriffen, die sich im Retter von dem Moment an etwa, wo Hilferufe an sein Ohr schlagen, bis zu dem Moment, wo er den Hilfesuchenden der Gefahr vollständig entrissen hat, abspielen. Natürlich ist hier nicht an beliebige Erlebnisse in dem Retter gedacht, etwa an Vorstellungen und Gefühle, die nur assoziativ hinzutreten, sondern an die Reihenfolge von Erlebnissen, die sich zu einer Einheit verbinden und in der Realisation eines Sachverhaltes, z. B. der Erhaltung dieses Menschenlebens gipfeln – ja für diese notwendige Voraussetzungen bilden. Wir denken also, wenn wir in sittlichen Werturteilen von Handlung sprechen – wir wollen uns von vornherein bei der ungeheuren Vieldeutigkeit dessen, was unter Handlung verstanden werden kann, auf das festlegen, was wir mit »Handlung« in sittlichen Werturteilen meinen – an eine Einheit gewisser Erlebnisse bzw. Verhaltungsweisen. Bevor wir diese Elemente näher betrachten, müssen wir etwas hervorheben, was sich uns schon jetzt als eine Eigenart der Handlung gegenüber anderen Verhaltungsweisen aufdrängt. Bei dem Vollzug jeder Handlung wird nämlich zweierlei realisiert: 1. das Verhalten der jeweiligen Person, die Handlung selbst, und 2. ein bestimmter Sachverhalt, der Tatbestand, der durch die Handlung geschaffen wird. Nicht nur ein bestimmtes Verhalten des Retters z. B. ist real geworden, sondern auch der Sachverhalt, daß der Mensch am Leben geblieben ist, ist realisiert worden.

Bei einem anderen Verhalten hingegen, etwa wenn ein Mensch sich freut oder sich über etwas empört, wird durch den Vollzug der Freude oder der Empörung nur diese selbst real, nicht aber ein objektiver Sachverhalt, der etwas völlig Neues dem Ver-

halten gegenüber darstellt. Dieses transzendierende Moment der Handlung — dieser Eingriff in die dem Erlebnisreich gegenüberstehende Welt objektiver Tatbestände — ist der Punkt, zu dem wir stets wieder zurückkehren müssen, um die Eigenart der Handlung vor allen anderen ihr verwandten Akten zu verstehen.

Wir werden daher auf dieses Moment, das sich schon beim ersten Blick auf die Handlung aufdrängt und uns als Richtlinie in der Analyse der Handlung dienen soll, wieder zurückgreifen, wenn wir die Elemente dieser komplexen Einheit, die uns in der Handlung entgegentritt, kennen gelernt haben. Erst dann werden wir die Tragweite dieses Momentes ganz würdigen können. Damit dies geschehen kann, ist jedoch ein tieferes Eingehen auf einen Gegensatz im Reich der Erlebnisse unerläßlich, der zwei ziemlich umfassende Erlebnisgruppen untereinander abgrenzt.

Blicken wir etwa auf die Freude über etwas, auf die Begeisterung, auf die Sehnsucht, auf die Liebe zu etwas, so weisen alle diese Erlebnisse einen gemeinsamen Charakter auf. Sie stellen trotz aller qualitativen Verschiedenheit Stellungnahmen meines Ich der Gegenstandswelt gegenüber dar. Das Freudemoment oder das Begeisterungsmoment sind Gehalte, die auf der subjektiven Seite in das Erlebnis eingebettet sind, und die einem mir gegenüberstehenden Inhalt jeweils gelten.

Als charakteristischen Gegensatz zu diesen Erlebnistypen müssen wir z. B. das Wahrnehmen einer Farbe nennen, ein Erlebnis, in dem unser Ich gleichsam leer ist und nur ein Inhalt auf der Gegenstandsseite gefunden werden kann. Das ganze Erlebnis ist hier ein reines Haben von etwas, das sich uns gegenüber befindet. Wir wollen diesen Typus als Kenntnisnahme der Stellungnahme gegenüberstellen.[1]

1) Husserl pflegt im Reiche der Akte einen Gegensatz von spontan und aktiv zu machen. Derselbe deckt sich teilweise mit dem hier gemachten, doch ist er noch weit allgemeiner und betrifft in erster Linie andere Gegensatzmomente.

Man könnte drei Gesichtspunkte nennen, an die man oft abwechselnd bei diesem Gegensatz denkt. Wenn wir die Empörung oder den Zorn über etwas als spontane Erlebnisse bezeichnen, so kann uns dabei die Sphäre des Erlebnisvollzugs als einteilender Maßstab dienen. Spontan ist dann ein Charakteristikum dafür, daß die Empörung »aus mir« hervorbricht und sich auf den betreffenden Gegenstand ergießt, daß der Zorn in mir sozusagen »anfängt« und in den Gegenstand, dem er gilt, mündet. Für diesen ersten Typus der Spontaneität ist der viel glücklichere Ausdruck »zentrifugal« häufig verwandt worden, insbesondere bei Alexander Pfänder. Ob das Ich als letzte phänomenale Ursache hierbei erlebt wird, oder ob ein »Ergriffenwerden« das zentrifugal verlaufende Erlebnis erst fundiert, ist für dieses Merkmal



Versuchen wir zuerst die Kenntnisnahme näher zu präzisieren. Ich blicke zum Fenster hinaus in eine Landschaft, über der ein Ge-

---

irrelevant, denn in beiden Fällen muß das betreffende Erlebnis selbst doch aus mir hervorbrechen, und das Subjekt bleibt der Ansatzpunkt desselben.

Passiv kann, ebenfalls auf die Vollzugsrichtung bezogen, direkt den Gegensatz von zentrifugal, also »zentripetal« verlaufend, bedeuten. Es wird dabei an Erlebnisse gedacht, die wir als ein Ergriffenwerden oder als ein Bedrängtwerden von etwas bezeichnen können. Wir bezeichneten ein Streben, eine Sehnsucht als zentrifugal verlaufendes Erlebnis. Wenn etwas drohend auf mich eindringt, wenn mich ein Lärm erschreckt, ein Anblick mich mit Grausen erfüllt, müßten wir jetzt von zentripetal sprechen.

Bei Freude über, Sehnsucht nach, Empörung über, Überzeugung daß, können wir aber nicht nur an die Erlebnisse, an das sich Freuen, an das sich Sehnen, das Überzeugtsein denken sondern auch an den eigentümlichen Gehalt, der in ihnen eingebettet ist, und durch den sie ihre qualitative Einheit als das Freuen, Empörtsein usw. erhalten. Diese Gehalte selbst dürfen nicht als psychische Gebilde angesprochen werden, sondern sie realisieren sich vielmehr in den »psychischen« Erlebnissen. Lösen wir diese Gehalte, etwa die Begeisterung »über« aus dem real sich vollziehenden Erlebnis heraus, so verbleibt ihm noch vollkommen die Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand, die sprachlich in dem »über«, »nach«, »zu« usw. ihren Ausdruck findet. Diese eigentümliche I n t e n t i o n konstituiert sich nicht etwa durch die zentrifugale Ablaufsrichtung des jeweiligen Erlebnisses, sondern besteht unabhängig davon, ob der Gehalt überhaupt je realiter in ein Erlebnis eingebettet wird. Die Begeisterung über bleibt sinnvoll auf einen Gegenstand bezogen in der Weise des »über«, auch wenn wir sie losgelöst von jedem Subjekt und Erlebnis denken. Diese ideale Beziehung der Gehalte auf Gegenstände enthält gleichsam auch eine Richtung auf etwas. Auch von ihr kann man sagen, sie geht von dem Gehalt »zum« Gegenstand, während sie nie in demselben Sinne vom Gegenstand zum Gehalt gehen kann. An diese Richtung, die nicht eine Form des Vollzuges bei dem psychischen Erlebnis sondern etwas vollkommen Ruhendes, ein rein idealer Charakter ist, kann ich nun zweitens spontan denken. Dann meinen wir mit spontan den Stellungnahmecharakter. Das zugehörige »passiv« bezieht sich auf das Fehlen einer solchen idealen Intention. Bei dem reinen Bewußtsein von etwas, wie es beispielsweise in dem Sehen einer Farbe oder im Wahrnehmen einer Landschaft vorliegt, gibt es keinerlei Beziehung, die vom Gehalt im Subjekt auf die Gegenstandsseite abzielt. Kein »über«, »nach«, »zu«, sondern nur ein bloßes »von« steckt in diesem Erlebnis. Nur der Inhalt auf der Gegenstandsseite, der mir gegeben ist, kommt in Frage. Das Fehlen jedes Gehaltes und das damit verknüpfte Fehlen einer idealen Richtung vom Subjekt auf den Gegenstand bildet den reinen Gegensatz zur Stellungnahme. — In einem dritten Sinn kann man mit »spontan« alle Erlebnisse bezeichnen, in denen ein »Tun« irgendwelcher Art vorliegt, sei es ein geistiges oder praktisches. Alles gliedernde Urteilen, Setzen, Verändern wäre dann als spontan zu bezeichnen. Alle im vorigen Sinn spontanen Erlebnisse hingegen wären dann noch passiv zu nennen, weil sie keinerlei Verändern oder Schaffen eines Objektes enthalten. Der zweite Sinn von spontan und passiv kommt hier für uns in Frage.



witter im Anzug ist. Die mannigfaltigsten Inhalte stehen vor mir: Häuser, Bäume, im Hintergrunde ein Berg, hinter dem Gewitterwolken heranziehen. Mir ist der Berg gegeben, und ich sehe, daß Gewitterwolken hinter ihm stehen, oder daß die Gewitterwolken im Heranziehen begriffen sind. Mir ist endlich auch der finstere Charakter, der sich über die Landschaft ausbreitet, gegeben. Alle diese Inhalte, die ihrer Gegenstandssphäre nach so verschieden sind, wie der Berg, ein materielles Ding, der Sachverhalt des Dahinterseins der Wolken, endlich der finstere Charakter der Landschaft, eine bestimmt geartete Qualität, sind mir gegeben, sie stehen auf der Gegenstandsseite vor mir. Die komplizierte Verknüpfung der Inhalte sowie die Fundierungsverhältnisse, die zwischen ihnen bestehen, dürfen uns nicht darüber täuschen, daß sie mir alle gegeben sind.

Mit dieser Deskription ist über mich noch nichts gesagt, nur über die Gegenstandswelt. Man weiß dadurch nichts von mir, außer daß ich ein Bewußtsein von gewissen Inhalten habe. Diese Inhalte stehen auf der Gegenstandsseite. Blicke ich auf mich, so ist mein Ich gleichsam leer in dem Kenntnisnehmen. Alles Wesentliche liegt außer mir, quasi mir gegenüber. Freue ich mich hingegen, etwa über die Abkühlung, die durch das Gewitter zustande kommt, so tritt etwas prinzipiell Andersartiges hinzu, wie man leicht sehen kann. Die Freude über die Abkühlung steckt in mir und bezieht sich auf die Inhalte auf der Gegenstandsseite.

Das Haben, das als solches gleich bleibt, wie sein Inhalt auch beschaffen sein mag, ist, wie wir sehen, in erster Linie dadurch charakterisiert, daß es keinerlei Gehalt auf der subjektiven Seite besitzt und sein ganzer Reichtum in dem gegenständlichen Inhalt beruht. Es könnte einer Zange verglichen werden, die auf ihren Gegenstand hin geöffnet, ihn an beiden Enden umschließt, im übrigen aber zwischen ihren Gliedern einen leeren Raum einschließt. Als ein zweites Charakteristikum der Kenntnisnahme ist das Fehlen jeglicher Aktivität des Subjektes anzuführen, was mit dem eben Gesagten eng verknüpft ist. Da ein Gehalt, der auf der subjektiven Seite als meine Stellung, mein Verhalten erlebt wird, gänzlich fehlt, kann auch von einer idealen Richtung von mir auf einen Gegenstand nicht die Rede sein. Wir sehen vielmehr, daß in dem »für mich da sein« etwas völlig Andersartiges, der Stellungnahme Inkomparables vorliegt. Ganz besonders aber muß hervorgehoben werden, daß keinerlei Tätigkeitsbewußtsein im weitesten Sinne des Wortes dem Haben innewohnt. Es ist passiv, indem es einen Gegen-

satz zu jedem Tun, einem geistigen wie auch praktischen Tun, einschließt; ein Behaupten etwa, ein gliederndes Urteilen, fallen ebenfalls unter diesen Begriff von Tun.

Ich nehme etwa das Weiß eines blühenden Baumes wahr. Zugleich ist mir auch der Sachverhalt gegeben, daß der Baum blüht. Solange ich mich streng an das Phänomen halte, ist die Gegebenheit des Sachverhaltes wie die Gegebenheit der Farbe in gleicher Weise »passiv«. Die Rede von dem »Geformtsein« und »Gegliedertsein« der Gegenstände bezieht sich auf rein gegenständliche Unterschiede und darf nicht in die Natur des Habens umgedeutet werden. Man braucht nur die Behauptung eines Sachverhaltes neben das Haben desselben zu stellen, um sich davon zu überzeugen, daß das beim Behaupten als Erlebnis wohl aufweisbare geistige Tun bei dem Haben gänzlich fehlt. Soll die Rede vom Formen und Schaffen nicht phänomenal verstanden werden und betrifft sie die erkenntniskritische Sphäre, so darf sie in unserem Zusammenhange unberücksichtigt bleiben.[1]

Versuchen wir nun die Stellungnahme in einem engeren Sinne wie oben als antwortende Stellungnahme kurz neben die Kenntnisnahme zu stellen, um die beiderseitige Eigenart scharf hervortreten zu lassen. Ich sehe auf der Straße, wie ein Kind mißhandelt wird, und eine furchtbare Empörung steigt in mir auf. Ich bin empört über die Gemeinheit und Roheit dieser Handlungsweise. Die Empörung ist offenbar nicht ein Haben der Gemeinheit und Roheit, sondern eine Antwort auf diese Qualitäten, von denen ich bereits Kenntnis habe – eine Stellungnahme zu dem Gegenstand, der vor mir steht. Das Empörtsein geht weit über das Haben dieser Qualitäten hinaus, ich teile dabei dem Gehabten einen Gehalt aus mir heraus zu, und zwar gilt dieser Gehalt dem Gegenstand,

---

1) Die häufige Redewendung vom Setzen der Existenz eines Gegenstandes darf einen an diesem Tatbestand nicht irre machen. Wenn ich einen Gegenstand wahrnehme, so erfasse ich ihn als existierend, er gibt sich gleichsam, was das Phänomen betrifft, als existierend aus. Von einem Setzen, das phänomenal als Tätigkeit wie im Behaupten aufweisbar ist, liegt nichts vor. Interpretiert man dieses »als existierend vor mir Stehen« als Produkt einer Setzung von mir, so ist man damit in der Sphäre der Interpretation, die zu einer anderen Fragestellung gehört, als die unsrige hier ist.

Daß unter Umständen »spontane« Akte wie, die Aufmerksamkeit, das Interesse usw. eine eingehende Kenntnisnahme allein fundieren können, tut nichts zur Sache. Diese Fundierungsbeziehung ist psychologischer Natur, d. h. der vorausgesetzte Akt ist im folgenden phänomenal nicht aufweisbar wie die Kenntnisnahme in jeder Stellungnahme.



immer auf Grund gewisser Qualitäten, als Antwort auf diese.[1] Denken wir nun an die Momente, die wir als besonders charakteristisch für die Kenntnisnahme hervorhoben.

Wir sahen, bei jeder Art der Kenntnisnahme, z. B. dem Wahrnehmen einer Farbe, ist der ganze Reichtum des Erlebnisses auf der Gegenstandsseite. Sie hat selbst keinen Gehalt sondern nur einen Inhalt, einen Gegenstand. Ganz anders bei der Stellungnahme. Wenn auch auf der Gegenstandsseite Qualitäten liegen, auf die sich das antwortende Verhalten bezieht, so kann es diese erstens nie aus eigener Kraft erfassen, besitzt aber zweitens außerdem selbst eine ganz bestimmte Qualität, die auf der Seite des Subjektes liegt. Diese Qualität, der Gehalt der Stellungnahme, ist hier der eigentliche Schwerpunkt des Erlebnisses, er gehört wesenhaft zum Sinne der Stellungnahme in unserem engeren Sinn. Das Begeisterungsmoment, das Sehnsuchtsmoment, das Empörungsmoment, sie alle sind solche Gehalte. Einen Inhalt im prägnanten Sinne hat die Stellungnahme nicht.

Die Stellungnahme gehört zu den spontanen Erlebnissen, denn jede Stellungnahme ist Stellungnahme zu einem Gegenstand und besitzt damit eine Intention auf etwas Gegenständliches. Der Gehalt, der auf der subjektiven Seite eingebettet ist, besitzt eine ideale Richtung auf den Gegenstand.[2] Die Kenntnisnahme ist passiv in jeder Bedeutung des Wortes.

Sehr wichtig ist ferner, daß jede Stellungnahme meine Antwort auf eine Gegebenheit ist. Der Gehalt wird als in mir Liegendes und zugleich als sinnvoll auf die Gegenstände Bezogenes erlebt. Er gilt einem Gegenstand als sinnvolle Antwort auf seine Beschaffenheit. Dieser Gehalt ist dabei nur in der eigentümlichen Art des Vollzugsbewußtseins gegenwärtig. In keiner Weise darf etwa dieses »als mein Gehalt erleben« einem Haben meines Ichs als so und so Stellung nehmend, gleichgesetzt werden. Ich kann mich selbst in der inneren Wahrnehmung zum Gegenstande meiner Kenntnisnahme machen, wie die Gegenstände der mich umgebenden Welt in der äußeren. Ich erinnere mich beispielsweise an eine erlebte Trauer, sehe mich als traurig gewesen usw. Hier liegt eine

---

1) Max Scheler spricht verschiedentlich von reaktiven Akten. Für dieses »reaktiv« ist aber etwas anderes maßgebend als die Antwortensfunktion, die dem Akt nichts Sekundäres verleiht.

2) Vgl. den zweiten Begriff von spontan in der Anmerkung 1 auf S. 13.



reine Kenntnisnahme vor, deren Inhalt jetzt eine Stellungnahme ist. In der Erinnerung ist kein Gehalt auf der Subjektseite eingebettet, sondern der Gehalt eines anderen Erlebnisses fungiert hier als Inhalt auf der Gegenstandsseite. Das »als meine Stellungnahme Erleben« ist daher nicht als Erfassen sondern nur als Erleben im Sinne von Vollziehen gemeint. Man sollte zweckmäßigerweise den Ausdruck »erleben« nur hierfür in Anspruch nehmen und dem Erfassen als dem echten Gegenstandsbewußtsein gegenüberstellen.

Ferner darf, wenn ich sagte, die Stellungnahme stelle die jeweilige Antwort meiner Person auf die Gegenstände dar und werde als solche erlebt, dies nicht so verstanden werden, als hätten wir in der Stellungnahme einen formenden Akt in dem oben erwähnten Sinne zu sehen. Können wir von diesen nämlich sagen, daß sie als Zutat der Gegenstandswelt gegenüber erlebt werden, so tritt diese Zutat als ein Verändern des Gegenständlichen, jedenfalls als ein Hinzufügen zum Gegenständlichen zutage. Bei der Stellungnahme hingegen, und das sollte das »Mein« zum Ausdruck bringen, handelt es sich um eine Zutat, die zwar auch ein reines Plus der Gegenstandswelt gegenüber bedeutet, aber ihrem Wesen nach immer als im Subjekt gelegene Antwort auf die Gegenstandswelt erlebt wird. Sie entspricht der Gegenstandswelt als Korrelat, niemals aber verschmilzt sie mit ihr.[1] Daher ist es denn auch sehr wichtig, sich klar zu machen, daß die Behauptung nie zu den Stellungnahmen gerechnet werden darf. Sowohl das Behaupten wie die Stellungnahmen sind zwar »spontan« in einer bestimmten Bedeutung dieses Ausdrucks.[2] Aber die Stellungnahmen beziehen sich, abgesehen von der oben erwähnten Verschiedenheit aller formenden Akte einerseits und der Stellungnahmen andererseits, direkt auf Sachverhalte, indem sie auf dieselben antworten. Die Behauptung hingegen wendet sich nicht einem irgendwie da seienden Sachverhalte zu sondern stellt einen Sachverhalt quasi erst hin, und zwar durch das Medium der Sätze. Die Beziehung zur Welt der Sätze, sowie das »Hinstellen« statt eines »Antworten« trennt beide Erlebnisse derart, daß wir von verschiedenen Erlebnisdomänen hier sprechen können. Auf eine Trennung beider können wir hier nicht weiter eingehen. Wir

1) Selbstverständlich kommt hier nur das reine Phänomen selbst in Frage. Auf »Produkte«, Ergebnisse des Vollzuges einer Stellungnahme usw. darf es uns hier nicht ankommen.

2) Siehe Anmerkung 1, S. 13.



können uns hier auf die Durchführung der in Frage kommenden Verschiedenheit bei A. Reinach berufen.[1]

Die Stellungnahme selbst vermittelt uns keine Kenntnis von irgend etwas Gegenständlichem. Sie stellt weder ein Gegenstandsbewußtsein von mir, noch von der Welt außer mir dar. Dies ist im Grunde die selbstverständliche Kehrseite des Antwortens und des darinliegenden Neuen dem Gegenstand gegenüber. Wie wir sahen, gilt aber der Gehalt, etwa in der Begeisterung über eine Melodie, sinnvoll der Melodie als Antwort auf eine Qualität derselben. Das Bewußtsein von dieser ist daher eine unumgängliche Voraussetzung für den Sinn der Stellungnahme. Die Stellungnahme selbst kann das, wie wir sahen, nie leisten. Darum setzt sie notwendig ein Bewußtsein »von« schon voraus, das uns die Kenntnis von dem Inhalt, auf den sie antwortet, vermittelt. Nicht als ob dieses fundierte Erlebnis erst losgelöst auftreten müßte, um dann die Stellungnahme zu ermöglichen, sondern beides verschmilzt in besonderer Weise. Immer ist jedoch, wenn eine antwortende Stellungnahme auftritt, auch ein Andersartiges zu finden, das von ihr wesenhaft vorausgesetzt wird und selbst nicht eine Stellungnahme sondern eine Kenntnisnahme oder ein dieser verwandtes Gegenstandsbewußtsein darstellt.

Diese eigenartige Unselbständigkeit der Stellungnahme können wir uns an jedem Beispiel leicht klar machen; die Verschmelzung mag noch so eng sein, immer ist die stellungnehmende Komponente des Gesamterlebnisses, etwa das Begeistertsein über, die Freude über deutlich trennbar von dem sie notwendig fundierenden Bewußtsein der Wertqualitäten des Gegenstandes, über den ich begeistert bin, über den ich mich freue.

Diesem Verhältnis liegt eine Wesensbeziehung zugrunde.[2] Es

---

1) In dem Aufsatz »Über das negative Urteil« werden Behauptung und Überzeugung scharf voneinander geschieden. Die dort angeführten Unterschiede können generell für den Gegensatz von Stellungnahmen und Behauptungen verwandt werden, da die Überzeugung uns als echte Stellungnahme gilt.

2) Diese Beziehung von Gegenstandsbewußtsein und Stellungnahme ist ebensowenig eine Tautologie wie eine empirische Regel. Wir definieren nicht, Stellungnahme ist ein Erlebnis, dem ein Bewußtsein »von« zugrunde liegen muß und stellen das, was »e definitione« selbstverständlich war, nachher als etwas Neues hin, sondern sehen an einem Beispiel, daß die Art des intentionalen Charakters, der sie zu Stellungnahmen macht, wesenhaft auf etwas zurückweist, was die Stellungnahme selbst nicht leisten kann.



ist nicht eine Beobachtung, daß in den meisten Fällen, in denen wir begeistert sind, auch ein Bewußtsein von dem Gegenstand bzw. seiner Wertqualität vorliegt, von dem wir begeistert sind, sondern der Blick auf ein einziges Beispiel genügt, um zu sehen, daß es wesenhaft so ist und sein muß, und zwar wo auch immer Begeisterung vorkommt, gleich, ob bei Menschen oder anderen Wesen. Der Ausdruck Gegenstandsbewußtsein ist hier immer in dem weiteren Sinne verwandt, indem er mit Kenntnisnahme nicht gleichbedeutend ist sondern auch andere ihr verwandte Akte umschließt.

Wir hoben schon bei der Charakteristik der Kenntnisnahme hervor, daß für eine vorurteilslose kritische Einstellung die Kenntnisnahme an kein spezielles Gebiet gebunden ist sondern prinzipiell jeder Gegenstandsart gegenüber möglich ist. Es steht etwa eine Straße vor uns, auf der Menschen stehen und gehen; es ist uns auch gegeben, daß ein Haus neben dem anderen steht, und bestimmte ästhetische Wertqualitäten, die an den Häusern und an der Form der ganzen Straße haften können. Sicherlich sind die Häuser als physische Dinge von einer Relation, wie dem Nebeneinander, oder gar einer ästhetischen Wertqualität, die beide nicht physische Gegenständlichkeiten darstellen, prinzipiell verschieden, und gehören in ein völlig anderes Gegenstandsgebiet. Und doch habe ich von alledem Kenntnis, wenn ich zum Fenster hinausblicke.

Wir müssen vielmehr bei jeder besonderen Gegenstandsart nach der ihr zugehörigen Art von Kenntnisnahme suchen, nicht aber uns die Tatsachen abstreiten lassen durch das Vorurteil, daß die Kenntnisnahme auf ein bestimmtes Gebiet, wie etwa sinnliche Daten, beschränkt sein müsse, noch das Bewußtsein als ein »Meinen« oder Hinzufügen interpretieren lassen. Bei der Suche nach der jeweiligen Kenntnisnahme für ein bestimmtes Gegenstandsgebiet wird sich auch zeigen, daß zu jeder Gegenstandsart eine wesenhaft *bestimmte* Kenntnisnahmeart gehört.[1] So gehört zu einem Sachverhalt oder einer Zahl wesenhaft eine andere Art der Kenntnisnahme als zu Farben und Tönen. Die Untersuchung, welche Art von Kenntnisnahme vorliegt, müßte an Stelle der Interpretationen treten, die den Tatbestand, der allen diesen Arten des Bewußtseins »von«

1) Diese Einsicht findet in Husserls »Logischen Untersuchungen« ihren Ausdruck in der Fixierung des Begriffs der kategorialen Anschauung (vgl. Bd. II, 6. Unters.). Weitere Ausgestaltung erfuhr sie in seinen logischen Vorlesungen sowie in den Kollegien über Phänomenologie.



eigen ist, in einen Akt des Hineinlegens, Schaffens, Hinzufügens umdeuten wollen.[1, 2]

Wenn wir uns die Unselbständigkeit der Stellungnahme oben klar machten, so ist es wichtig, jetzt noch kurz auf die anderen

---

1) Diese Auffassung wird in platter Form von vielen Sensualisten sowie insbesondere im Pragmatismus vertreten, — in verfeinertem Sinne auch von den Neukantianern.

2) An dieser Stelle könnte sich leicht ein Mißverständnis einschleichen. Wir hatten früher gesehen, daß es für die Kenntnisnahme wesentlich ist, daß sie nicht mit einem Gehalt auf der subjektiven Seite ausgestattet ist sondern nur einen Inhalt auf der Gegenstandsseite besitzt. Späterhin sahen wir, daß, da sich die Kenntnisnahme auf die verschiedensten Gebiete erstrecken kann, jedem regionalen Unterschied auf der Gegenstandsseite ein Unterschied in der Kenntnisnahmeart entspricht. Alle diese Kenntnisnahmearten, z. B. ein Hören, ein Sehen, eine Sachverhaltswahrnehmung müssen sich qualitativ schon als Erlebnisse noch unabhängig von der Verschiedenheit der Inhalte unterscheiden. Daraus könnte man nun schließen, daß auch die Kenntnisnahme als Erlebnis Qualitäten besitzt, die die Unterschiede von Hören, Sehen, Sachverhaltswahrnehmung ausmachen. Es muß also ein Hörensmoment, einen Sehcharakter geben, der diese beiden unterscheidet, unabhängig von der Verschiedenheit der Farben und Töne. Wo soll aber hier dann der prinzipielle Gegensatz zu der Stellungnahme liegen? Hat nicht dann die Kenntnisnahme, da sie nicht nur ein leeres Bewußtsein von sondern je nach der Art der Inhalte ein ganz bestimmt geartetes ist, einen Gehalt so gut wie die Stellungnahme? So verführerisch dieser Gedankengang auch ist, er widerstreitet doch den Tatsachen völlig. Stellen wir zwei Beispiele nebeneinander.

Ich sehe einen Baum. Wir haben hier eine Kenntnisnahme, deren Inhalt ein Baum ist. Die Wahrnehmung dieses Baumes ist nicht nur ein reines Bewußtsein »von« überhaupt, sondern ein bestimmt geartetes und dem physischen Gegenstandsgebiet, um das es sich hier handelt, korrelatives.

Denken wir jetzt an einen typischen Fall von Stellungnahme. Ich freue mich über das Kommen meines Freundes.

Die Weise des Erfassens kann, wie man ohne weiteres sieht, unmöglich dem Freudegehalt an die Seite gestellt werden. Der Freudegehalt in meinem Verhalten, in dem das »Über« idealiter enthalten ist, ist nicht eine Art oder Weise des Erlebens sondern wird selbst »erlebt«. Während die Qualität der Kenntnisnahme wie etwa das Wahrnehmungsmoment nie »im« Erlebnis enthalten ist, noch in irgendeiner Weise als etwas Selbständiges von ihm losgelöst werden kann, ist der Gehalt der Stellungnahme, wie wir schon früher sahen, sehr wohl ideell als etwas Selbständiges loslösbar. Es handelt sich bei der Kenntnisnahme eben nur um eine qualitative Besonderung des Erlebnisses, nie aber um einen Gehalt, den das Erlebnis besitzt und »in sich« schließt.

Wenn man eine Analogie zwischen Stellungnahme und Kenntnisnahme finden will, so müßte diese in Gehalt und Inhalt gefunden werden — allerdings eine Analogie, die gerade besonders geeignet ist, die völlige Verschiedenheit der beiden Erlebnisarten zu beleuchten.



Arten des Bewußtseins »von« einzugehen, die an Stelle der Kenntnisnahme eine Stellungnahme fundieren können. Da kommt zunächst der spezifische Akt des Erkennens in Frage, der, wie man gleich sieht, mit der Kenntnisnahme viel gemein hat, jedoch durchaus nicht mit ihr gleichgesetzt werden darf. Schon der Sprachgebrauch trennt das Erkennen im prägnanten Sinn von der Kenntnisnahme, dem Erfassen eines Inhaltes, indem er den Ausdruck auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet einschränkt. Ich kann nur erkennen, daß die Rose rot ist, daß zweimal zwei gleich vier ist, nicht aber die Zwei oder die Rose »erkennen«.[1] Und in der Tat, fassen wir »erkennen« hier im prägnanten Sinne, so ist dieser Akt nicht nur im Sprachgebrauch sondern auch tatsächlich auf die Sphäre der Sachverhalte beschränkt. Aber nicht diese Beschränkung allein unterscheidet ihn von der Kenntnisnahme. Es wäre ein Typus denkbar, der sich nicht dafür interessierte, die Welt zu »erkennen« sondern sich gleichsam damit begnügte, sie zu »kennen«, der sich, auch was das Gebiet der Sachverhalte betrifft, damit zufrieden gäbe, Sachverhalte ihrer Materie nach zu »verstehen«, sie in möglichster Nähe zu »haben«. Er würde sich beispielsweise in die Tatsache, daß die Sonne scheint, versenken und diesen Sachverhalt als Grundlage seiner Freude darüber qualitativ ausschöpfen. Diesem reinen Haben eines Sachverhaltes gegenüber, in dem alle Stufen der Gegebenheit von der undeutlichsten bis zur vollsten Klarheit und Selbstgegebenheit vorkommen können, ist das Erkennen, daß die Sonne scheint, das allein etwa Grundlage einer wissenschaftlichen Behauptung werden kann, etwas vollständig Neues. Ihm ist eine bestimmte Beziehung zum Bestande des Sachverhaltes eigen, die auch das reine Verstehen des Sachverhaltes in seinem Bestande nicht besitzt; ein sich »Eigenmachen«, ein Einsehen, daß es so ist, ein viel punktuelleres Einschnappen, das gleichsam in einem Moment sich vollzieht, nicht ein ruhendes, lange andauerndes Haben wie die Kenntnisnahme. Das Erkennen darf daher ja nicht für eine der Modifikationen der Kenntnisnahme gehalten werden, für die Kenntnisnahme von Sachverhalten.

1) Wir sagen zwar auch: »ich erkenne die Rose«, wenn wir dabei das Wiedererkennen im Auge haben oder ein Erkennen »als« Rose, wenn wir zum Beispiel sagen: »Jetzt kann ich sie erkennen, da ich näher gekommen bin, vorher nicht usw. Aber schon instinktiv trennen wir dieses Erkennen von dem Erkennen, daß etwas ist, das vielmehr dem Einsehen nahe steht. Das sehr komplizierte Problem des Wiedererkennens oder des Erkennens »als« möchte ich hier ganz ausschalten und meine im folgenden daher immer nur mit »Erkennen«, erkennen daß etwas ist, im Sinne von »Einsehen«.



Die Gegebenheit des Sachverhaltes im Erkennen ist auch charakteristisch verschieden von der der Kenntnisnahme. Keineswegs darf diese als Steigerung, bzw. als höhere Stufe gegenüber der, die in der Kenntnisnahme vorliegt, aufgefaßt werden sondern ebenfalls als etwas völlig Neues. Kann mir nur in der Kenntnisnahme ein Sachverhalt selbstgegeben sein, so kann nur im Erkennen der Sachverhalt »evident« werden. Die Eigenart dieses Erkennens näher zu analysieren, darf uns hier nicht weiter beschäftigen. Nur auf die Abhängigkeitsbeziehungen des Erkennens sowie seine Stellung zum Urteil als Behauptung soll noch mit einem Worte eingegangen werden.[1]

Geht das Erkennen in bestimmter Weise über die Kenntnisnahme hinaus, so setzt es andererseits eine solche nicht notwendig voraus, was die Fundamente wenigstens betrifft. Ich kann auch erkennen, daß es brennt, wenn ich nur den Rauch sehe, ein Fall, in dem, wie wir sehen, eine Kenntnisnahme des Feuers vollkommen fehlt, und doch wird mir der Bestand des Sachverhaltes »es brennt« auf Grund des Rauches so bewußt, daß ich ihn nicht nur »wissen« sondern auch erkennen kann. Ich habe im prägnanten Sinne des Wortes den Sachverhalt als Ganzes nicht, und doch ist mir der Bestand desselben in bestimmter eigenartiger Weise gegeben.

Auf dieses Problem einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es genügt uns, zu sehen, daß die Kenntnisnahme etwas leistet, was die Erkenntnis als solche nicht voraussetzt und nicht leisten kann, und umgekehrt. Ein Sachverhalt kann in seinem Bestand erkannt werden und dabei fern und leer wie ein bloß gewußter für mich da sein. Allerdings setzt er etwas voraus, was wiederum die Kenntnisnahme nicht notwendig einschließt. Der Sachverhalt muß als »wirklich« für mich da sein, um »erkannt« werden zu können. Ich mag wohl von einem phantasierten Kommen meines Freundes Kenntnis nehmen, um etwa alles Freudige schon im voraus auszukosten, erkennen kann ich in diesem Falle nicht, daß der Freund kommt. Wir sehen, auf dieses als »wirklich für mich da sein« kommt es bei der Erkenntnis an. Die Kenntnisnahme schließt wiederum, wie wir in dem eben erwähnten Beispiele sahen, diese Voraussetzung durchaus

1) Ich muß hier vielmehr auf die Klärung, die der Begriff des Erkennens in diesem engeren Sinne durch A. Reinach gefunden hat, verweisen In dem Aufsatz »Über das negative Urteil«, Festschrift für Theodor Lipps, stellt Reinach zum erstenmal den Erkenntnisakt in der angegebenen Weise in Gegensatz zur bloßen Kenntnisnahme und behandelt die Eigenart desselben auch im Gegensatz zum Urteilen, Denken usw.



nicht ein; und umgekehrt liegt dieser Charakter des »wirklich« auch in den Fällen eines durch Schlüsse vermittelten Erkennens, in denen jede Kenntnisnahme fehlt, vor. Der Sachverhalt des Brennens ist mir als »wirklich« in diesem Sinne bewußt, auch wenn ich nur den Rauch sehe. Dieser Charakter der Gegebenheitsweise ist eine unumgängliche Voraussetzung des Erkennens; das Fehlen oder Vorhandensein einer Kenntnisnahme im Erkennen hingegen teilt dieses selbst in mittelbares und unmittelbares oder deduziertes und intuitives Erkennen. In beiden kann die Erkenntnis als solche gleich vollkommen sein, nämlich die gleiche Stufe der Gewißheit besitzen. Das Erkennen gehört als solches zu den »passiven« Akten, in denen keinerlei ideale Richtung von mir auf den Gegenstand, noch etwa ein »zentrifugaler« Ablauf[1] vorliegt. Es liegt in ihm in weiterem Sinne immer ein Haben vor, aber eines, das, wie wir sahen, von Kenntnisnahme in unserem Sinne scharf unterschieden werden muß. Die letzten Worte beantworten schon die Frage, auf die wir in Kürze noch kommen wollen: die Stellung des Erkennens zum Urteil.

Man könnte meinen, wir hätten mit dem Erkennen ein Urteilen im Sinne von Behaupten, das uns von jetzt ab allein als Urteil gelten soll, im Auge, und es wäre selbstverständlich, ja, eine altbekannte Trivialität, daß das Urteilen von Kenntnisnehmen gänzlich verschieden sei. Aber das Behaupten ist von dem Erkennen erst recht auf das Allerschroffste zu scheiden. Ich lüge jemand etwa an und behaupte, ich hätte gesehen, daß sein Freund abgereist sei. Selbstverständlich ist dann von einer Erkenntnis dieses Sachverhaltes keine Rede. Eine Behauptung kann also da vorliegen, wo eine Erkenntnis ausgeschlossen ist. Erschließt sich mir im Erkennen etwas, so ist das Behaupten viel eher einem Hinstellen zu vergleichen. Ich setze in der Behauptung den Sachverhalt und stelle ihn als bestehend hin. Im »Hinstellen« als solchem kann er mir nie evident werden. Schon allein der durchaus spontane Charakter der Behauptung trennt sie vom »passiven« Erkennen. Aber erst die Vergegenwärtigung der engen Beziehung, in der sie zueinander stehen, zeigt ihre völlige Verschiedenheit. Für die Natur des Behauptens ist nämlich entscheidend, ob ihr eine Erkenntnis zugrunde liegt, und welcher Art diese Erkenntnis ist. Einer blinden, willkürlichen, unbegründeten Behauptung fehlt jede derartige Unterlage, einer wohl fundierten, ganz gegründeten muß eine evidente Erkenntnis zugrunde liegen. Eine Behauptung kann ferner durch

1) Siehe Anmerkung 1, S. 13.

eine Erkenntnis bestätigt werden, beispielsweise die Behauptung: morgen werde es schönes Wetter – durch die am nächsten Morgen stattfindende Erkenntnis. Diese Beziehung zeigt, wie wenig Erkennen einem Behaupten gleichgesetzt werden darf. Denn wie sollte sich eine Behauptung durch eine zweite gleichen Inhalts bestätigen können? usw. Ebenso leuchtet es ja auch ohne weiteres ein, daß meine Behauptung von Zukünftigem keine Erkenntnis dieser Sachverhalte ist.[1]

Die Eigenart des Erkennens tritt nun klar zutage. Es geht über die Kenntnisnahme in einer Weise hinaus, die scharf von dem Antworten der Stellungnahme und von dem Hinstellen der Behauptung getrennt werden muß. Zugleich setzt es eine Kenntnisnahme des erkannten Sachverhaltes nicht notwendig voraus und ist insofern von dem Kenntnisnehmen in weitem Maße unabhängig.

Wir müssen hier weiterhin noch das Wissen als eine besondere Art des Bewußtseins von erwähnen, das von dem Kenntnisnehmen in unserem engeren Sinn erheblich abweicht. Wir denken dabei an das »Wissen«, das wir so oft der Vorstellung oder dem anschaulichen Erfassen gegenüberstellen, etwa als b l o ß e s Wissen, und nicht an das Wissen im Sinne des alle Sonderarten umfassenden Bewußtseins »von«. Wir können in den Fällen, die wir hier im Auge haben, entweder an das aktuelle oder an das inaktuelle Wissen denken.

Wenn uns etwa jemand fragt: »Weißt du schon, daß ein großes Unglück geschehen ist?« und ich sage: »Ja«, so meine ich mit diesem Wissen kein aktuell in mir vorhandenes »Bewußtsein von« sondern die latente Beziehung, in der ich zu all den Inhalten stehe, die mir, ohne aktuell mitgeführt zu werden, doch nicht fremd sind. Hier hätten wir einen Fall von inaktuellem Wissen vor uns. Man könnte

1) Welche Sphären durch den Behauptungsakt hereingezogen werden, die ein Erkennen nicht berührt, und wie er sich dadurch gänzlich in seiner Eigenart erst heraushebt, war schon früher angedeutet worden. Er bezieht sich auf Sachverhalte, durch die Sphäre der Bedeutungen – durch die Sätze.

Ein Überzeugtsein, eine Stellungnahme in unserem Sinne hat natürlich ebensowenig mit dem Erkennen gemein. Es vermag als Stellungnahme nie selbst einen Inhalt in irgendeiner Form zu e r f a s s e n sondern antwortet schon auf den erkannten Sachverhalt. Ich vertraue meinem Freunde und bin überzeugt, daß er sein Wort halten und morgen kommen wird. Diese Überzeugung ist keine Erkenntnis, daß er kommen wird. Auch hier kann die nachfolgende Erkenntnis meine Überzeugung rechtfertigen, und auch hier ist die Überzeugung, wenn ihr eine Erkenntnis zugrunde liegt, und wenn diese Erkenntnis eine evidente ist, wohlfundiert, im umgekehrten Falle hingegen blind.



vielleicht meinen, dieses »ja, ich weiß es« bedeute nichts weiter als ein Erinnern an ein vergangenes aktuelles Gegenstandsbewußtsein und weise uns nicht auf ein selbständiges Erlebnis hin. Damals hätte ich es erfahren, und dieses Wissen bedeute nur die Disposition, mich an dieses Ereignis erinnern zu können, die durch die Frage des anderen sich zu einer Erinnerung selbst gestaltet. Aber man braucht nur den Fall echter Erinnerung daneben zu stellen, um sich von der Eigenart dieses Erlebnisses zu überzeugen. Es ist ein großer Unterschied, ob wir sagen: »Ja, ich erinnere mich, daß dies und dies passiert ist«, oder ob wir sagen: »Ja, ich weiß es«. Wir richten etwa unsern Tag anders ein, wenn wir wissen, daß ein Freund verreist ist, und das Wissen ist, ohne irgendwie als Erlebnis in mein aktuelles Bewußtsein zu dringen, den ganzen Tag über für mein Verhalten bestimmend. Bei der Erinnerung liegt eine ganz aktuelle Art der Kenntnisnahme vor, die nicht latent auf alles abfärbt, was uns aktuell erfüllt. Der Ausdruck »Disposition« kann den fundamentalen Unterschied von Erinnern und inaktuellem Wissen ebenfalls nicht verwischen! Das eigenartige Bewußtsein von Inhalten, die doch nicht gegeben sind, das als solches eine ganz bestimmte Rolle im psychischen Leben spielt, gilt es zu verstehen, und Ausdrücke wie Disposition, die in ihrer Unklarheit selbst einer phänomenalen Festlegung bedürfen, können hier nur verwirren.[1] Wir brauchen nur an alle die Fälle zu denken, in denen das Wissen sich auf einen ungeheuren Schatz von Sätzen, etwa eine erlernte Disziplin, bezieht, und man den Inhalt nur »weiß«, um uns zu überzeugen, daß mit dem Wissen dieser Theorie ein Erinnern nie gemeint sein kann. Ich meine vielmehr damit ein eigenartiges Bewußtsein, das, ohne aktuell erlebt zu sein, eine ungeheure Fülle von Inhalten umspannt und bei allen aktuellen Erlebnissen, die sich auf anderes beziehen, festhält. Diesem inaktuellen Wissen möchte ich nun das aktuelle Wissen gegenüberstellen. Jemand erzählt mir, das Meer sei sehr stürmisch, und ich beschließe, meine Seereise zu verschieben. Mein Entschluß braucht sich nicht nach einer Kenntnisnahme dieses Sachverhaltes zu richten, mit anderen Worten, ich brauche den Sach-

1) Soll aber das inaktuelle Wissen als eine Disposition im Sinne einer objektiven Fähigkeit, etwa einer biologischen Disposition, interpretiert werden, so müßte dies, da es sich hier doch um ein Erlebnis handelt, vollkommen abgelehnt werden. Eine objektive Fähigkeit, etwa die im Bau eines Organs fundierte Fähigkeit oder Disposition, bestimmte Funktionen zu erfüllen, wird überhaupt nicht erlebt. Die Fiktion einer analogen psychischen »Disposition« wäre daher schon deshalb prinzipiell von unserem inaktuellen Wissen geschieden.



verhalt nicht vorzustellen, sondern er kann lediglich in dem Wissen dieser Tatsache fundiert sein. Dieses Wissen ist ein Bewußtsein von, das sich von der Kenntnisnahme insofern ganz unterscheidet, als keinerlei Gegebenheit im echten Sinne vorliegt sondern ein völlig leeres, fernes Gegenstandsbewußtsein. Von dem inaktuellen Wissen ist es hingegen durch seine Aktualität geschieden, indem es ganz konkret erlebt wird. Vom inaktuellen Wissen sowie von der Kenntnisnahme unterscheidet es sich dadurch, daß es nur einer bestimmten Gegenstandsart den Sachverhalten gegenüber vorliegen kann. Während es bei dem inaktuellen Wissen nicht nur ein Wissen von Sachverhalten sondern auch ein Wissen von Gegenständen gibt, kann das aktuelle Wissen, bei dem der Inhalt in dem aktuellen Bewußtsein enthalten ist, nur ein Wissen von Sachverhalten sein, ein Wissen, daß etwas so und so ist usw. Ich sage beispielsweise: »Ja, ich weiß wohl, daß es so ist, aber ich kann es mir nicht vorstellen.« Der Gegensatz, der hier gemacht wird, ist der von Kenntnisnahme und aktuellem Wissen, denn es soll sich in diesem Beispiel um ein Bewußtsein des betreffenden Inhalts handeln, das vollkommen aktuell ist, nicht um ein solches Mitführen wie beim inaktuellen Wissen.

Das aktuelle Wissen steht der Kenntnisnahme insofern nahe, indem es wie sie ein aktuelles Bewußtsein »von« darstellt, d. h. bei beiden ist das Bewußtsein quasi mit seinem mittleren Strahl auf den jeweiligen Inhalt bezogen, und bei beiden ist ein ganz konkret aktuelles Erlebnis vorhanden. Was das Wissen dabei jedoch völlig von der Kenntnisnahme unterscheidet, ist die vollkommene Leere im Wissen, die Ferne, in der wir im Wissen zu einem Inhalte stehen, die vollkommen tote Art des Daseins, die eben darum nicht mehr als Gegebensein in Anspruch genommen werden kann. Weiterhin die Beschränkung, die es im Gegensatze zur Kenntnisnahme auf das Sachverhaltsgebiet hat.[1]

1) Beim inaktuellen Wissen jedoch kann von einem Gegebensein schon deshalb nicht mehr die Rede sein, weil überhaupt die aktuelle Gegenwärtigkeit des Inhaltes vollkommen fehlt und in keiner Weise der bewußte Inhalt je in der Mitte des Bewußtseins steht. Dieses inaktuelle Wissen weist auf einen prinzipiellen Gegensatz hin, der nicht auf die Domäne des Bewußtseins »von« beschränkt ist, auf den Gegensatz von aktuellen und inaktuellen Erlebnissen überhaupt. Dieser Gegensatz scheint mir ein so fundamentaler, daß der Ausdruck »Erlebnis« wohl schwerlich für beide gleichzeitig verwandt werden dürfte. Ich kann auf die Probleme der inaktuellen Erlebnisse hier nicht eingehen. Die Bedeutung derselben scheint mir in der Philosophie bisher noch nicht genügend berücksichtigt.



Vergleichen wir nun ein Wissen um einen Sachverhalt mit einer Sachverhaltskenntnisnahme, so stoßen wir auf einen weiteren wichtigen Unterschied. Ich weiß etwa, daß Lügen unrecht ist, und aus diesem bloßen Wissen heraus vermag ich das Lügen zu unterlassen, ohne daß mir der Wertsachverhalt: Lügen ist schlecht, im Sinne einer Kenntnisnahme gegeben ist. Während bei jeder Kenntnisnahme der Sachverhalt als in bestimmten Inhalten fundiert gegeben ist, also auch immer die fundierenden Inhalte, etwa der Unwert »schlecht«, irgendwie gegeben sein müssen, ist beim Wissen nie ein fundierender Inhalt sondern n u r der Sachverhalt, gleichsam das »Resultat« für mich da. Die absolute Ferne, mit der wir in jedem Wissen dem Inhalt gegenüberstehen, prägt sich hierin aus. Wir halten die Sachverhalte nur ganz von außen fest, ohne bis in ihr Fundament vordringen zu können.[1] Wir stellen dieses eigenartige Haben, das doch kein Haben ist, dieses eigenartige Gegebensein, das doch kein echtes Gegebensein ist, ja unzählige Male im gewöhnlichen Leben der Kenntnisnahme gegenüber. Wir sagen: »Ja, ich weiß wohl, daß der Tod dieses Menschen traurig ist, aber ich kann die Traurigkeit dieses Ereignisses mir nicht wirklich »vorstellen«.« Oder wir sagen: »Ja, ich weiß wohl, daß dies und dies vorgefallen ist, du hast es mir gesagt, aber ich kann es noch nicht klar erfassen.« Oder es wird uns etwas erzählt, und dadurch wissen wir es; plötzlich gewinnt das erst nur Gewußte Leben und Farbe und steht in einer echten Kenntnisnahme vor uns. Wir sagen: »Jetzt merke ich erst, was das, was du erzähltest, bedeutet.« Es sind wohl viele Zwischenstadien zwischen diesem Wissen und einer inadäquaten Kenntnisnahme denkbar, ein Eindringen, ein allmähliches Bekommen des Inhaltes. Jedoch wollen wir auf diese nicht eingehen; uns liegt nur daran, die beiden Typen scharf festzuhalten, die in dem bloßen Wissen und in der Kenntnisnahme gegeben sind.[2]

---

1) Die vollständige Leere, die ein solches Wissen hat, die Ferne zu seinem Inhalt, bringt es auch mit sich, daß es keine Qualität oder sonst qualifizierte Inhalte fassen kann, sondern nur Sachverhalte und die Sachverhalte ganz von außen, ohne ihre Fundamente und ohne ihre eigene qualitative Beschaffenheit. So dunkel das klingen mag, so muß ich mich hier darauf verlassen, durch reine Deskription auf das eigenartige Phänomen des aktuellen Wissens aufmerksam zu machen, ohne auf alle dabei vorkommenden Fragen eingehen zu können.

2) Es gibt einen bestimmten Augenblick bei einem solchen Hinübergleiten aus dem Wissen in eine Kenntnisnahme, wo das Wissen aufhört, und einen anderen, wo die Kenntnisnahme anfängt. Die klare Umgrenzung der beiden Typen, »leeres« Festhalten von Sachverhalten und echtes, wenn auch noch so



Das Wissen mit allen seinen Bestandteilen auf der Erlebnisseite zu untersuchen, soll hier nicht unsere Aufgabe sein. Uns interessiert im Wissen in erster Linie die Art, wie der Sachverhalt für uns da ist. Dieses der Kenntnisnahme gegenüber zu stellen, wird auch in folgendem immer notwendig sein. Wenn wir auf Stellungnahme-erlebnisse eingehen, die sich nicht auf Gegebenheiten im Sinne der Kenntnisnahme sondern auf nur gewußte Sachverhalte beziehen, so müssen wir festhalten, daß nicht immer ein Wissen mit allen seinen üblichen Bestandteilen vorzuliegen braucht, nur der Sachverhalt ist wie im Wissen für mich da.

Besonders wichtig ist für uns festzustellen, daß der Zusammenhang von Wissen und Kenntnisnahme nicht derart ist, als ob jedes Wissen eine Kenntnisnahme voraussetzt.[1] Wir können auch ein Wissen von bestimmten Sachverhalten durch sprachliche Mitteilung anderer erlangen oder durch deduktives Erkennen, ohne daß eine Kenntnisnahme irgendwie damit Hand in Hand gehen müßte. Wenn ich jemand frage, ob es gutes Wetter sei, und er sagt es mir, so weiß ich es, ohne je von dem Sachverhalt Kenntnis genommen zu haben. Erst recht, wenn ich aus bekannten Prämissen etwas ableite. Von einem wesensgesetzlichen Zusammenhang von Wissen und Kenntnisnahme wie vorher bei Stellungnahme und Gegenstandsbewußtsein kann hier wie beim Erkennen keine Rede sein.

Wir können nun unser früheres Resultat neu formulieren. Alle Stellungnahmen setzen notwendig ein Bewußtsein von überhaupt

---

unvollkommenes Gegebensein von Sachverhalten, kann nicht verwischt werden durch den Umstand, daß psychologisch viele Zwischenstufen möglich sind. Bis zu einem bestimmten Punkt bleibt es Wissen, und von einem bestimmten Punkt ab ist es Kenntnisnahme, mag dazwischen noch so viel Neues liegen, was einen kontinuierlichen Übergang zu bilden scheint. Wenn mir jemand etwas mitteilt, und ich weiß es, ohne doch davon Kenntnis zu haben, so haben wir den reinen Fall des Wissens; sobald ich nun sage: »Ja, ich weiß es, aber ich kann es noch nicht erfassen«, strebe ich über das bloße Wissen hinaus, versuche einzudringen, und hier folgen alle Zwischenstadien bis zu dem Punkte, wo das Bewußtsein vorliegt: »Jetzt erfasse ich es.« Da setzt die Kenntnisnahme ein mit allen möglichen Stufen der Gegebenheit.

1) Wie weit ein Wissen nur möglich ist, das letztlich eine Kenntnisnahme voraussetzt usw., darf uns hier nicht beschäftigen. Hier liegt zwar eine Sphäre von apriorischen Analysen vor, die »Ursprungsfragen« behandelt, und mit genetisch-empirischer Forschung nichts zu tun hat. Trotzdem fällt sie aus unseren Fragestellungen heraus, und wir dürfen sie an dieser Stelle unberührt lassen.

Ebenso kann auf die Rolle des Verständnisses von Sätzen für die Frage, wie man dazu gelangt, etwas zu wissen, nicht eingegangen werden. Nur auf die hier sich ergebenden, weittragenden Probleme sei hingewiesen.

voraus, dieses kann aber ebensogut ein bloßes Wissen oder eine Erkenntnis wie eine Kenntnisnahme sein. Daß sie je nach der Art ihrer Unterlage ein verschiedenes Gesicht aufweisen, wird das Folgende lehren. Immerhin bleiben sie in all den Fällen echte Stellungnahmen.

Kehren wir jetzt zu unserem Beispiel einer echten Handlung zurück. Ein Mann hört Hilferufe aus einem brennenden Hause. Er stürzt, die ganze Not des Verlassenen vor Augen, in das Haus und rettet denselben. Zweifellos finden wir in diesem Ganzen eine typische Stellungnahme in unserem Sinn vor. Der Rettende nimmt quasi als Antwort auf die Hilferufe, die ihm die ganze Not vor Augen führen, eine bestimmte Stellungnahme zu der Not des anderen ein. In dem Nichtwollen, daß der andere zugrunde gehe, bzw. in dem Wollen, daß der andere erhalten bleibe, dessen Ausdruck die ganze Handlung quasi darstellt, haben wir eine typische antwortende Stellungnahme vor uns.

Selbstverständlich setzt diese Stellungnahme als solche ein Bewußtsein von voraus, das wir ja hier auch leicht aufweisen können. Das Bewußtsein des Sachverhaltes – Erhaltung des anderen – und vor allem das Bewußtsein des Wertes, der an diesem Sachverhalte haftet, finden wir als Fundament des Willens in unserem Beispiel vor. Die Stellungnahme gilt ja dem Sachverhalt als Antwort auf seinen Wert.

Aber außer diesen beiden Elementen finden wir noch ein völlig neues Drittes vor. Wenn nur eine reine Stellungnahme, auf die Kenntnisnahme eines Sachverhaltswertes aufgebaut, in der Handlung vorläge, dann könnte ein objektiver Tatbestand in der Welt da draußen durch die Handlung nicht realisiert werden. Der Mann etwa würde nie gerettet werden. Gleich zu Anfang hoben wir das Grundmerkmal der Handlung schon hervor: in jedem Handlungsvollzug wird, wenn er ganz zustande kommt, nicht nur ein Akt real, sondern es wird auch ein Sachverhalt in der dem Subjekt gegenüberliegenden Welt realisiert. Diesen transzendenten Übergriff kann eine reine Stellungnahme, wie wir sahen, nicht leisten. D u r c h eine bloße Stellungnahme kann ich keinen objektiven Tatbestand realisieren. Und so finden wir auch, wenn wir auf unser Beispiel blicken, außer der Stellungnahme ein eigenes Erlebnis des Realisierens vor, ein Tun in unserem Falle, das aus der Stellungnahme fließend, den Sachverhalt realisiert. An den Willen, daß der andere erhalten bleibe, schließt sich die Realisation in irgendeiner Form an, der Retter stürzt etwa in das Haus und trägt den anderen auf seinen Armen heraus.



Für dieses »Tun« ist es charakteristisch, daß es eine in sich abgeschlossene Einheit von den verschiedenartigsten Bewegungen darstellt oder zum mindesten stets ein Verhalten des Leibes in sich schließt. Ihm ist das verändernde Eingreifen in die Außenwelt zuzuschreiben.[1] Selbstverständlich ist es in der besonderen Natur des Wollens, der Stellungnahme, die in jeder echten Handlung enthalten ist, begründet, daß sie ein solches Tun normaliter fundieren kann. Diese Stellungnahme weist, wie wir sehen werden, schon ein übergreifendes Moment auf, das sie dazu instand setzt. Eine Freude »über« oder eine Begeisterung wäre dazu nicht imstande. Für uns kommt es zunächst aber darauf an, zu sehen, daß es dieses Realisieren selbst ist, durch den der Eingriff in die Außenwelt zustande kommt, der die Handlung vor allen anderen Stellungnahmen auszeichnet.

Scheidet sich die Handlung durch diesen dritten Bestandteil von jeder bloßen Stellungnahme ab, so ist sie andererseits natürlich scharf von jedem »bloßen« Tun zu trennen. Es gibt gewisse Tätigkeiten, wie Essen, Gehen, Kämpfen, Schlagen usw., die auch eine Einheit von Bewegungen und Verhaltungsweisen des Leibes einschließen, aber mit Handlung nichts zu tun haben. Indem ich esse, nehme ich keinerlei Stellung zu einem Sachverhalt ein, noch setze ich eine solche voraus. Und so in allen diesen Tätigkeiten. Sie haben als solche nichts mit Stellungnahmen zu tun. Dieses Fehlen jeglicher Verknüpfung mit einer Stellungnahme trennt sie schon hinreichend von jeder Handlung. Weiterhin fehlt aber diesen Tätigkeiten selbst das übergreifende Moment, sie sind niemals Realisation eines Tatbestandes, der ihnen als ihr Objekt gegenüberstünde. Wenn ich spazieren gehe, so wird durch meine Tätigkeit nur diese selbst real, nicht aber »durch« sie ein objektiver Tatbestand.

Wir sehen also, wie die Handlung als Realisation eines Sachverhaltes einerseits deutlich von jeder bloßen Stellungnahme abweicht, andererseits von jeder bloßen Tätigkeit in doppelter Hinsicht verschieden ist. Selbstverständlich handelt es sich um eine *erlebte* Realisation in der Handlung und nicht um eine bloß objektive. Kausal verknüpft kann eine objektive Realisation natürlich mit vielen Erlebnissen sein, aber damit würden dieselben für uns noch nicht Handlungen. Wenn ich spazieren gehe und stoße an einen Stein, ohne es zu merken, und dieser Stein verwundet, ins Rollen gebracht, irgend jemand, so kann von einer Handlung

1) Das »Tun« ist, wie wir später sehen werden, schon eine spezielle Form des Realisationserlebnisses.



keine Rede sein. Das Anstoßen wird von mir keineswegs als Realisation eines Sachverhaltes erlebt sondern bleibt eine reine Bewegung, an die sich ganz äußerlich kausal das Realwerden eines Sachverhaltes anschließt. Bei der Handlung handelt es sich hingegen um das Erlebnis der Realisation, um das Bewußtsein, daß »durch« diese Bewegung der Tatbestand realisiert wird. Der Retter erlebt jede Bewegung, die er macht, wenn er ins Haus stürzt usw. als ein Glied, als eine Phase dieser Realisation. Diese erlebte Realisation gibt der ganzen Handlung die innere Einheit und als erlebte Realisation setzt sie all die anderen Komponenten voraus, die wir in der Handlung finden. Die Notwendigkeit eines grundlegenden Bewußtseins von in jeder Handlung leuchtet jetzt auch unabhängig davon ein, daß es als Fundament der Stellungnahme erforderlich ist. Da jede echte Handlung in unserem Sinn erlebte Realisation eines Sachverhaltes ist, so muß ein Bewußtsein von dem Sachverhalt sowie von seinem Wert immer vorliegen, das das Realisieren selbst ebensowenig leisten kann wie eine Stellungnahme.

Es mag trotzdem zunächst befremden, daß in jeder Handlung ein Bewußtsein von dem gewollten Sachverhalt und seinem Wert vorliegen soll. Man spricht doch oft von impulsiven Handlungen, in denen der Handelnde, ohne überhaupt erst an irgend etwas zu denken, handelt, und stellt damit einen besonderen Typus neben anderen auf. Man sagt etwa, der Retter hat doch keine Zeit erst zu überlegen, inzwischen wäre der andere verloren. Er handelt vielmehr ganz »instinktiv«.

Es ist aber nicht schwer, zu sehen, daß auch die impulsivste Handlung in diesem Sinn ein Bewußtsein von dem Wert des in Frage stehenden Sachverhaltes in sich birgt und sich von den bewußten Handlungen nur durch die Art des zugrunde liegenden Bewußtseins unterscheidet. Die theoretische ruhige Haltung, die mit einer durch Überlegung erlangten Erkenntnis von Werten Hand in Hand geht, ist mit dem impulsiven Charakter gewisser Handlungen unverträglich, aber nicht jede Form von Wertbewußtsein. Bei dem Retter, dem blitzartig mit dem Hilferuf die ganze Bedeutung der Erhaltung des anderen vor Augen steht, haben wir es gewiß mit einer impulsiven Handlung zu tun, die dabei ein viel volleres Wertbewußtsein besitzt als ein Fall einer kalt überlegten Handlung. Vergegenwärtigen wir uns vollends einen Fall, in dem wirklich jedes derartige Bewußtsein und damit jede Stellungnahme fehlt, so sehen wir, daß dieser außerhalb der Handlungssphäre in unserem Sinn liegt und von der »instinktiven« Handlung ebensoweit entfernt

ist wie von der überlegten. Jemand hört Hilferufe, und er stürzt sinnlos fort, als ob er eine Reflexbewegung ausführte, ohne etwas zu wollen, er klammert sich in seiner Aufregung zufällig an den Hilfesuchenden und reißt ihn mit sich fort. Hier wäre es unmöglich, von Rettung oder überhaupt von Handlung zu sprechen, wir haben unzusammenhängende Tätigkeiten mit gewissen Erfolgen verknüpft, aber der Faden, der die einzelnen Elemente der Handlung zu einem Ganzen verbindet, die innere Einheit der Handlung, fehlt. Wir sehen, was die impulsive Handlung von anderen unterscheidet, kann nie in dem Fehlen eines solchen Wertbewußtseins fundiert sein sondern nur in einer anderen Art desselben.

Schon hier wird die vorher gemachte Unterscheidung der verschiedenen Arten von Bewußtsein »von« in ihrer Bedeutung für die Handlung klar ersichtlich. Je nachdem die Handlung eine Kenntnisnahme des Wertes oder die Erkenntnis, daß er wertvoll ist, oder nur ein bloßes Wissen um den Wert in sich birgt, liegt ein ganz anderer Typus von Handlung vor. In die nähere Untersuchung dieser Verschiedenheiten können wir an dieser Stelle noch nicht eintreten. Es genügt hier, zu sehen, daß ein irgendwie geartetes Bewußtsein von dem zu realisierenden Sachverhalt und seiner Bedeutung an sich oder für mich in jeder Handlung zu finden ist. Wir sehen also, daß in jeder Handlung drei Hauptelemente zu finden sind. Erstens dieses fundierende Bewußtsein von dem Sachverhalt und seiner Bedeutung, zweitens eine Stellungnahme, das Wollen, und an diese sich anschließend als dritter Faktor das im Wollen fundierte Realisieren des Sachverhaltes. Diese drei Bestandteile – aber vor allem das Realisieren selbst –, die Art ihrer Verknüpfung und somit die ganze Struktur der Handlung können erst klar hervortreten, wenn wir auf die besondere Natur des Wollens eingegangen sind. Dies soll in einem eigenen Kapitel geschehen.

II. Kapitel.

Wollen und Stellungnehmen.

Unter den vielen Begriffen von Wollen soll hier auf einige kurz aufmerksam gemacht werden, um den für uns in Frage kommenden Begriff klar abzugrenzen.

Wir sprechen manchmal von Wollen im Sinne von »Sichmühegeben«, von dem »bloßen« Willen zu etwas, in diesem Zusammenhange insbesondere von dem bloßen »guten« Willen. Wir sagen etwa: er hat zwar den guten Willen freundlich zu sein, aber es bleibt dabei. Es gelingt ihm nicht,



sich wirklich so zu verhalten. Oder etwa: Er hat zwar den Willen, dem, der ihn beleidigt hat, zu verzeihen, aber er bringt es nicht fertig. Hier wird eine Intention besonderer Art, die auf andere Stellungnahmen gerichtet ist, als Wollen bezeichnet und in Gegensatz zu diesen Stellungnahmen selbst gestellt. Dabei gilt uns das bloße Vorhandensein des Willens nicht als gleichwertig mit dem der jeweiligen Stellungnahme selbst. Dies gilt ja zwar von jedem Willen und seiner Erfüllung. Aber hier ist dies noch in ganz besonderem Sinne zu verstehen. Es gehört nämlich wesenhaft zu diesem Willensphänomen, daß das von ihm intendierte Verhalten nie von dem Wollen direkt fundiert werden kann. Dieses Wollen ist seinem Wesen nach ohnmächtig. Es kann wohl die volle Entfaltung solcher Stellungnahmen unterdrücken oder alle objektiven Umstände, die das Zustandekommen des betreffenden Verhaltens begünstigen, herbeiführen — aber nie kann aus diesem Wollen, selbst bei der größten Intensität und Tiefe desselben, ein solches Verhalten direkt fließen. Die intendierte Stellungnahme muß als vollständig Neues neben dem auf sie gerichteten Wollen in der Person entspringen.

Eine völlig andere Bedeutung hat der Ausdruck Wollen, wenn wir etwa sagen: da es so schönes Wetter ist, will ich spazierengehen. Hier ist mit Wollen ein Akt gemeint, der auf Tätigkeiten in dem früher festgelegten Sinne bezogen ist. Hier gehört es zum Sinne dieses Wollens, die intendierten Tätigkeiten direkt fundieren zu können, ja naturgemäß fließen sie aus ihm. Sie stellen zwar dem Wollen gegenüber etwas Neues dar, aber keine selbständigen Verhaltungsweisen wie die vorher erwähnte Stellungnahme. Sie entspringen nicht aus der Person wie die Stellungnahme, setzen nicht nach dem gefaßten Vorsatz quasi neu ein sondern entspringen einer peripthereren Schicht als das Wollen — »aus« dem Wollen heraus. Ich kann zwar auch hier von dem bloßen Willen im Gegensatze zur Erfüllung sprechen. Das »bloß« soll jedoch dann entweder das Wollen in einem besonderen Falle als unehrlich kennzeichnen, oder einfach den Unterschied der realen Tätigkeit als Erfüllung gegenüber dem Vorsatz hervorheben. Es enthält nicht den Beigeschmack von Unwert, der das Wollen mehr als Surrogat wie als natürliche Vorstufe behandelt.

In einem dritten Sinne sprechen wir endlich auch von Wollen, wenn wir etwa sagen: er will, daß dies so sei. Oder: er hat den anderen nicht nur aus Versehen erschlagen sondern wollte seinen Tod. Hier richtet sich das Wollen auf Sachverhalte. Es ist für diesen Akt wesentlich, daß er wie der Tätigkeitsvorsatz prinzipiell den Sachverhalt realisieren kann, obgleich der reale Bestand des Sach-



verhaltes seinem eigenen Vollzug gegenüber etwas völlig Neues, allerdings auch einer anderen Welt Angehöriges darstellt. Das Wollen, das sich auf Sachverhalte richtet, ist als Erlebnis einer anderen Stellungnahme ebenbürtig, als Erlebnis absolut realisiert, nur Intention auf eine außerhalb der Erlebnissphäre liegende Realität. In diesem letzteren Sinne soll in unserem Zusammenhang von Wollen die Rede sein. Aber auch dann kann der Ausdruck Wollen noch viele Bedeutungen haben, zumindest noch auf sehr viele Momente an einem komplexen Phänomen abzielen. Wenn wir sagen, er wollte den Tod des anderen, können wir an eine Stellungnahme denken, die in den Gesamtkomplex hinein verwoben ist, und zwar eine positive Stellungnahme zu dem positiven Sachverhalt, die sich mit einem Gehalt auf ihn richtet, der in dem Ausdruck »du sollst sein« noch am ehesten wiedergegeben würde. Sagen wir hingegen: in diesem Moment nahm er sich erst vor, den anderen zu töten, da bestimmte er auch Ort und Zeit der Ausführung, so haben wir noch mehr als die eben charakterisierte Stellungnahme im Auge. Wir denken vor allem an den Akt, der sich schon auf die Realisation des Sachverhaltes richtet, an den Vorsatz. Dieser rückt den Sachverhalt erst an eine bestimmte Stelle, als einen von mir zu realisierenden. Von diesem Sichvornehmen können wir noch das Moment des Inangriffnehmens selbst trennen, das sich ganz auf eine als Realisation des Sachverhaltes erlebte Tätigkeit richtet. Von diesem ist das eigentliche Realisieren selbst wiederum noch völlig zu trennen. Diese Stellungnahme sowie der mit ihr in besonderer Weise verknüpfte Akt des Vornehmens liegen meistens in enger Verschmelzung vor, wenn wir vom Wollen in unserem Sinne sprechen. Man kann dabei jeweils mehr die Stellungnahme oder das Vorsetzen oder das ganze Phänomen im Auge haben. Für unser Problem ist es von ganz besonderem Interesse diese Stellungnahme genauer zu fixieren, die wir als Willenszuwendung dem Ganzen bzw. dem Vornehmen gegenüberstellen werden. Weiterhin soll uns die Beziehung dieser Stellungnahme zum Vorsetzen und den sich daran anknüpfenden Erlebnissen beschäftigen. Ob bei dem Wollen in der vorhin erwähnten Bedeutung ebenso diese Faktoren auseinanderzuhalten sind, sowie welches Moment allen diesen drei Begriffen gemeinsam zugrunde liegt, geschweige denn allen Begriffen von Wollen überhaupt, soll nicht untersucht werden. Jedoch soll uns der Vergleich mit den anderen ausgeschalteten Begriffen noch helfen, unser Wollensphänomen schärfer abzugrenzen und die einzelnen Bestandteile desselben klarer zu zerlegen.



Wenn jemand einem anderen verzeihen will, der ihn schwer verletzt hat, und es gelingt ihm nicht, so haftet, wie schon gesagt, diesem Willen zu verzeihen, eine gewisse Ohnmacht an. Diese Ohnmacht ist ganz besonderer Art. Der gewollte Inhalt liegt nicht wie alles Vergangene und Zeitlose in einem Reich, das für meinen Willen unzugänglich ist, da er ja dann sinnvollerweise nie Inhalt meines Wollens werden könnte. Trotzdem kann mein Wille seinem Wesen nach hier niemals das Intendierte direkt auslösen. Ich kann wohl mit dem Willen »etwas dafür tun«, aber niemals ist der Wille als die dazu bestimmte Grundlage anzusehen wie jedem »Tun« gegenüber. Immer setzt die betreffende Stellungnahme als völlig Neues neben dem Willen und gerade so tief wie der Wille in der Person an und wird nie durch den Willen selbst innerviert, wenn auch phänomenal neben dieser Ohnmacht vielleicht ein Bewußtsein, etwas dafür tun zu können, vorliegen muß. Stellen wir nun den Willen, der auf Sachverhalte bezogen ist, daneben. Läßt hier die Natur des Sachverhaltes ein Wollenserlebnis überhaupt zu, so gehört es zum Sinne dieses Willens, daß er die Realisation des Sachverhaltes inaugurieren kann; ob einer solchen tatsächlichen Realisation sich Hindernisse entgegenstellen, ob sie überhaupt objektiv möglich ist, kümmert uns dabei nicht. Ob die Realisation als etwas schwer oder leicht, in weiter Ferne, oder mit einem Schlag zu Erreichendes mir bewußt ist, ändert nichts daran, daß die Realisation ihrem Wesen nach die letzte Erfüllung der Willensintention darstellt, die sich aus der vollsten Ausgestaltung des Willens natürlich ergibt. Zugleich ist sie etwas jedem Erlebnis und Verhalten gegenüber Transzendentes, das nie neben dieses gestellt werden kann. So ist das Realisieren des Sachverhaltes, ein Tun oder Unterlassen, als eine direkte Konsequenz des Willens zu fassen. Es steht nicht n e b e n dem Willen sondern baut sich naturgemäß a u f ihm auf. Es geht quasi ein Strahl vom Willen bis in die Erfüllung – das reale Bestehen des Sachverhaltes – durch das Realisieren hindurch. Dieser fehlt bei dem Wollen, dessen Erfüllung in dem Vollzug eines Erlebnisses besteht, das sich nie a u s ihm sondern höchstens b e g ü n s t i g t durch ihn, als völlig Neues neben ihm ergibt.

Erscheint uns daher der Wille zu verzeihen dem echten Verzeihen gegenüber als eine Art Surrogat, der Wille zu lieben anstatt der Liebe selbst nur als »ein schwacher Trost«, wenn auch immerhin besser als nichts, – so hat es mit dem Willen, der sich auf Sachverhalte richtet, eine ganz andere Bewandtnis. Will mir jemand helfen und wird irgendwie durch Krankheit oder eine andere äußere

Macht verhindert, — so wird mir dieser Wille nie als Surrogat für die tatsächliche Hilfe erscheinen. Er wird mir alles repräsentieren, was ich von dem anderen ersehne, verlange oder erwarte. Was noch fehlt, die tatsächliche Realisation eines Sachverhaltes, liegt außerhalb der Erlebnissphäre und kann daher nie neben den Willen gestellt werden. Der Wille gilt uns als die Vorstufe dessen, er enthält die ganze Rolle, die die Person in diesem Falle zu spielen hat und auch allein spielen kann. Dieser Wille enthält die vollste »Stellungnahme« zur Gegenstandswelt wie ein Lieben oder eine Begeisterung und muß diesen in jeder Hinsicht koordiniert werden. Trotzdem ist auch dieser Willenstypus nie in sich zufrieden, wie etwa die Freude, sondern im Erlebnis immer über sich hinausweisend.[1]

Denn diese prinzipielle Verschiedenheit der beiden Willenstypen im Verhältnis von Wollen und Gewolltem besteht, ohne daß der Natur des Willens überhaupt damit Abbruch getan werde. Besonders deutlich tritt dies hervor, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Wollen in unserem Sinne selbst gewollt werden kann, in dem ersteren Sinne. Denken wir an Fälle, in denen wir uns im Bewußtsein: »das sollten wir wollen, es wäre unsere Pflicht« Mühe geben, etwas zu wollen, ohne daß es uns gelingt. Wir machen uns bittere Vorwürfe darüber, aber wie wir uns auch bemühen, bei ehrlicher Selbstprüfung müssen wir es eingestehen, wir wollen es nicht. Wir realisieren vielleicht den betreffenden Sachverhalt und suchen uns quasi selbst damit zu überreden, wir hätten ihn jetzt doch gewollt. Und doch kommen wir uns verlogen vor, die Handlung erscheint jetzt als leeres Surrogat für den mangelnden Willen. An diesen beiden Beispielen leuchtet die Verschiedenheit der beiden Wollenstypen, sowie vor allem die Verschiedenheit des Ranges in der Stellung vom Wollen zur Erfüllung des Gewollten ein. Erscheint der bloße Wille zu einem Erlebnis ein trauriger Ersatz für das Erlebnis selbst, so ist hier umgekehrt die Erfüllung allein, die Realisation des Sachverhaltes ohne daß er gewollt wird, wie eine Schale ohne Kern. Dabei darf natürlich, wie schon gesagt, nie vergessen werden, daß der Wille selbst nur auf den Sachverhalt gerichtet sein darf und wir ihn, sofern er echt bleiben soll, nie im konkreten Erlebnis quasi als Selbstzweck erleben dürfen.

Suchten wir bisher das Phänomen, das wir mit Wollen im Auge haben, von anderen Begriffen des Willens abzutrennen, so

1) Wir analysierten das Willensphänomen zunächst nur von außen, vom Standpunkte eines Zuschauers, daher besagt das Ausgeführte nichts für die Stellung des Wollens im Wollenden selbst.



macht uns das letzte Beispiel auch auf die Verschiedenheit der einzelnen Elemente unseres Wollens aufmerksam. Wir stellten schon oben die Stellungnahme des Willens neben das Vornehmen, der eigentlich realisierenden Intention. Bei solchen eigentlich nicht gewollten Handlungen vermissen wir nun gerade die besondere Form der positiven Stellungnahme, die in jedem positiven Willen bzw. der negativen Stellungnahme in jedem negativen Willen steckt, und die eine Antwort der Person dem Sachverhalt gegenüber darstellt.

Obgleich wir sahen, wie eng verschmolzen diese Stellungnahme und das Sichvornehmen auftreten, und wie sie ihrem Wesen nach verbunden sind, können wir uns gerade an den anormalen Fällen, in denen man sich die Realisation eines Sachverhaltes vornimmt, ohne daß die zugehörige Willensstellungnahme vorliegt, klarmachen, wie sehr beide Elemente als solche noch zu trennen sind und wie in unserem Begriff vom Wollen bald auf das eine, bald auf das andere mehr Nachdruck gelegt wird. Allerdings wird der Charakter des Vornehmens auch gefärbt, wenn die Willensstellungnahme fehlt. Aber es bleibt doch noch ein Vorsatz. Wir müssen eben bei der Analyse dieser verschiedenen Elemente immer im Auge behalten, daß einerseits eine wesenhafte Verknüpfung dieser Stellungnahme mit dem Vorsetzen vorliegt, daß es geradezu im Sinne dieser Stellungnahme liegt, in einen Vorsatz zu münden, und daß es sich andererseits doch um die Einheit zweier Erlebnisse handelt, die verschiedenen Domänen angehören.

Die Stellungnahme, die mit einem »Soll« dem Sachverhalt auf seine Beschaffenheit antwortet, in demselben Sinne, wie etwa die Überzeugung auf den Bestand eines Sachverhaltes, ist natürlich als Stellungnahme jeder Kenntnisnahme eines Soll gegenüber etwas völlig Neues. Sie ist meine Stellungnahme, eine besondere Form meiner Teilnahme am Sachverhalt, in der ich mich selbst hingegeben erlebe, und nicht eine bloße Billigung oder Anerkennung von etwas Gegenständlichem. Dies wird erst in folgendem klar werden; hier genügt es vor allem, zu verstehen, daß diese echte Stellungnahme ihrem Sinne nach eine eigene Beziehung zu dieser völlig anderen Sphäre der Realisation in sich schließt, also über ihre eigene Sphäre hinausweist. Ich halte den Sachverhalt, den ich will, in bestimmter Weise fest, lege die Hand auf ihn, indem ich ihm dieses »Soll« zuerteile. Eine Beziehung zur Realisation ist schon gegeben. Das Vorsetzen legt diese erst fest, indem es ihr eine bestimmte Form verleiht. Gilt also die Stellungnahme nur dem Sachverhalt, so ist das »Sichvornehmen« bereits auf die Realisation des Sachverhaltes gerichtet. Man stellt sich in ihm quasi, wenn auch

nicht immer für sogleich, in die Positur des Realisierens. Die Berechtigung dieser Teilung in Stellungnahme des Willens und Vorsetzens tritt noch besonders klar hervor, wenn wir an andere Fälle denken. Jemand sagt etwa in ohnmächtiger Verzweiflung zu einem anderen: Ich »will«, daß du nicht weggehst. Hier kann das mit »will« ausgedrückte Erlebnis nur die losgelöste Willensstellungnahme darstellen, der sich infolge besonderer Bedingungen ein Akt des Vorsetzens nicht anschließen kann. Ich kann mir die Realisation dieses Sachverhaltes nur auf Umwegen vornehmen. Von einem solchen Vorsatz liegt in dem »will« aber noch nichts. Das damit ausgedrückte Erlebnis ist auf die Stellungnahme beschränkt, und dieses Beispiel zeigt darum die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Herauslösung dieses meist in dem gesamten normalen Willensphänomen eingebetteten Elementes.[1]

Die Analyse dieser Willensstellungnahme ist unsere nächste eigentliche Aufgabe im Interesse des Gesamtproblems. Wir werden daher nur mit einigen Worten auf das Vorsetzen eingehen können.

Kehren wir noch einmal zu dem öfter erwähnten Beispiel zurück. Wenn ich mir die Realisation eines Sachverhaltes vornehme, der mir völlig gleichgültig ist und bleibt, aus dem Bewußtsein, daß ich ihn wollen »sollte« und mir damit quasi zu beweisen suche, ich hätte ihn doch gewollt, so liegt zwar auch eine Willensstellungnahme dem Vorsatz zugrunde, aber nicht die dem Sachverhalt geltende. Diesem Vorsatz fehlt die Stellungnahme, die ihm idealiter z u k o m m t und ihn erst zum vollen Willensphänomen ergänzt. Daß dieser Vorsatz ohne die zugehörige Willensstellungnahme doch statthaben kann, hat seinen Grund im folgenden: Das Vorsetzen kann ich willkürlich inaugurieren. Es steht in »meiner Macht«, ich »kann« mir etwas vornehmen, während ich nicht etwas wollen »kann«. So kann ich, wie das Beispiel zeigt, den Vorsatz gleichsam erzwingen.

1) Ein analoges Erlebnis liegt in gewissen Wunschformen vor, wenn nämlich der Wunsch auf Sachverhalte gerichtet ist, die prinzipiell für mich unrealisierbar sind. Auch hier liegt eine Zuteilung eines besonderen Gehaltes »du sollst sein« vor. Trotz dieses gemeinsamen Grundmomentes sind Willensstellungnahme und dieser Wunschtypus noch verschiedene Formen einer Sollzuteilung. In der Willensstellungnahme liegt eine Direktheit von mir zum Gegenstand vor, die einem Wunsche immer fehlt. Ich kann den Sachverhalt quasi mit meiner Stellungnahme erreichen – im Wunsche bleibt er auch für diese immer wie unerreichbar. Diese Andeutungen sollen immer wieder zeigen, wie einerseits die Willensstellungnahme vom Vorsetzen gänzlich zu trennen ist, und zugleich hervorheben, was die Willensstellungnahme befähigt, in diese besondere Einheit mit dem Vorsetzen verschmolzen zu werden bzw. das Fundament des Vorsetzens zu bilden.



Diese Eigenart des Vorsetzens hängt mit seiner Ansatzstelle im Ich zusammen. Es entspringt an der zentralen Stelle, die wir als aktuelles Ich bezeichnen wollen. Dieses greifbare, mir immer gegenwärtige Ich, das mir selbst eindimensional leer und nichtssagend erscheint, und das als willkürlich frei erlebt wird, stellt gewissermaßen den peripherſten Endpunkt der zentralen Linie in meiner Person dar. Das Vorsetzen bildet darum einerseits einen Gegensatz zu allen nicht zentralen Erlebnissen in »mir«, etwa zu triebartigem Begehren wie Durst und Hunger usw.; andererseits steht es im Gegensatz zu allen zentralen Erlebnissen, die nicht dem aktuellen Ich sondern tieferen zentralen Teilen der Person entstammen. Etwa eine tiefe sinnvolle Überzeugung kann aus meinem innersten Herzen stammen und bis in mein aktuelles Ich vordringen, das eine entsprechende Behauptung fällt. Diese Überzeugung ist gerade so zentral wie die Behauptung, nur setzt sie an einer tieferen Stelle an. Die Behauptung entspringt wie das Vorsetzen diesem aktuellen Ich, das unter anderem dadurch charakterisiert ist, daß es seiner Eindimensionalität wegen über sich nicht dieselben Täuschungsmöglichkeiten zuläßt wie die ganze volle Person. Wir werden auf Bedeutung und Wesen der Zentralität später zurückkommen. Hier mag es genügen, zu verstehen, daß die »Willkürlichkeit« des Vorsetzens mit seiner Zentralität genauer mit seinem Ursprung im aktuellen Ich zusammenhängt.[1]

Durch die mit dem Ansatzpunkt zusammenhängende Willkürlichkeit wird das Vorsetzen ebenfalls von der Stellungnahme, die es fundiert, ganz getrennt. Ich kann das Vorsetzen »kommandieren«, wenngleich auch ein solches Vorsetzen wesentlich anders aussieht als das normal von einer Stellungnahme fundierte. Jedoch es bleibt formal ein Vorsetzen und ist befähigt, ein Realisieren auszulösen. Das Vorsetzen weist dabei mehreres Gemeinsame mit der Stellungnahme auf, so vor allem die formale Spontaneität, jedoch wird auch, abgesehen von allen anderen Unterschieden, in ihm dem Gegenstand kein Gehalt zugeteilt. Es besitzt eine ganz eigene Einstellung zu seinem Inhalt.[2]

Von diesem Festlegen der Realisation, dem Vorsetzen, müssen wir die oft zeitlich damit verschmolzene Inangriffnahme, den letzten Willensimpuls trennen. Dieser stellt das »Einschalten«, das letzte

1) Nur die vom aktuellen Ich vollzogenen Erlebnisse könnte man, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzutun, Akte nennen.

2) Es unterscheidet sich in ähnlicher Weise von der Stellungnahme wie das Behaupten.

Auslösen der Realisation dar. Von diesem ist wieder das Realisieren selbst, das ausgelöst wird, zu trennen, das wir schon als dritten Hauptbestandteil der Handlung früher kennen lernten.

Dieses eigentliche »Tun«, das in keiner Weise mehr zum Willen gerechnet werden darf, hebt sich vom Vorsatz deutlich als neues Element dadurch ab, daß längst nicht jedes objektive Realisieren einem Vorsatz entspringt. Ich tue vieles, was ich mir nicht vorgenommen habe. Ich weiche instinktiv vor einem auf mich zukommenden Automobil aus oder gehe unter Umständen, ohne es zu wollen, in Gedanken verloren, irgendwohin. Ein solches Tun ist dann noch lange nicht ein transzendenter Vorgang wie eine Bewegung, die ich in der Narkose ausführe, oder eine Reflexbewegung sondern noch ein phänomenal einheitliches Erlebnis; allerdings wird es nicht mehr als Realisation eines Sachverhaltes und damit als Glied einer Handlung erlebt. Einem solchen Tun an sich kann eine Fundierung in einem Vorsatz völlig fehlen, beziehungsweise es braucht nicht aus dem Vorsatz heraus vollzogen werden. Jedes Tun hingegen, das als Realisieren erlebt wird, geht aus einem Vorsatz hervor. Sofern es als Realisation eines Sachverhaltes bewußt ist, liegt eine Beziehung zu einem Sachverhalt vor, die ein bloßes Tun an sich nicht leisten kann. Diese Andeutungen über die Sphäre der Realisation müssen genügen, und wir wenden uns der genauen Analyse der Willensstellungnahme zu.

Es soll gleich zu Anfang bemerkt werden, daß es zwei fundamental verschiedene Typen einer solchen »Sollzuteilung« gibt. Diese Verschiedenheit hat eine Verschiedenheit des gesamten Willensphänomens zur Folge. Wir haben es zunächst nur mit der Charakteristik der zwei Stellungnahmen zu tun, in denen die Verschiedenheit des Ganzen gründet. Das Gemeinsame in beiden soll nicht erst eigens herausgehoben sondern jeweils in der einen der beiden Formen betrachtet werden. Wir wenden uns zunächst der Form zu, die wir als Wertantwort bezeichnen können.

Ich bin begeistert über eine schöne Melodie. Die Vornehmheit, Tiefe dieser Musik steht deutlich vor mir, und in der Begeisterung antworte ich ihr mit einem bestimmten Gehalt auf ihre Schönheit. Man könnte fast sagen: Ich danke der Melodie mit dem Begeisterungsgehalt für ihre Schönheit. Hier haben wir ein Beispiel einer Stellungnahme vor uns, deren Gehalt eine Antwort auf Werte darstellt. An früherer Stelle fanden wir, daß es zum Wesen der Stellungnahme gehört, ganz im allgemeinen auf gewisse Momente der Gegenstandswelt jeweils zu antworten. Ein bestimmter Typus von

Stellungnahme, zu dem etwa die Liebe, die Bewunderung, die Begeisterung gehört, zeichnet sich nun dadurch aus, daß er eine Antwort auf Werte enthält. Man verfalle ja nicht in den Fehler, diese Antwort selbst für ein Werterfassen zu halten. Das Bewußtsein von der Schönheit der Melodie ist noch keinerlei Begeisterung über die Melodie sondern nur eine notwendige Voraussetzung derselben. Als Grundlage einer solchen Antwort ist vielmehr ein eigenes Erlebnis unbedingt vorausgesetzt, indem uns der Wert des Gegenstandes irgendwie gegenwärtig ist; im vollkommensten Falle der Wertantwort, wie das eben angeführte Beispiel zeigt, eine Kenntnisnahme vom Wert. Von dieser Kenntnisnahme ist die Stellungnahme als völlig Neues zu trennen, in der wir uns mit einem bestimmten Gehalt auf den wertvollen Gegenstand richten. Dieser Gehalt auf der subjektiven Seite gilt dem Gegenstand als wertvollem, und die Zuteilung desselben wird als sinnvolle Antwort auf den Wert erlebt. Man stelle sich daher den Fall auch ja nicht als eine Art Reaktion vor, als ob die Wertgegebenheit etwas in mir auslöst — ein Begehren, Streben oder gar einen Zustand. Es handelt sich hier um ein intentionales Erlebnis, in dem der Gehalt der Stellungnahme einem Gegenstand als eben demselben, der uns als wertvoll bewußt ist, zugeteilt wird.

Eine Analogie mit einer anderen Sphäre der Stellungnahme mag die Sachlage klarer herausstellen.

Wenn mir durch eine Erkenntnis irgendwelcher Art der Bestand eines Sachverhaltes sicher verbürgt ist, und ich daraufhin ganz überzeugt bin, daß es sich so und nicht anders verhält, so liegt auch eine Antwort meinerseits auf den Sachverhalt vor. Nicht um eine Bestätigung, um eine Anerkennung handelt es sich hierbei sondern um eine Antwort mit einem völlig neuen Gehalt, der den Sachverhalt bereits als bestehenden behandelt. Indem ich von dem Sachverhalt überzeugt bin, verkehre ich — man gestatte mir den kühnen Ausdruck — mit ihm schon als einem bestehenden und entscheide mich nicht etwa erst damit für seinen Bestand. Wenn ich schwanke, welchem von zwei möglichen Sachverhalten ich Glauben schenken soll, so muß immer, bevor ich dem einen den Vorzug gebe, der betreffende auch als sicherer vor mir stehen. Ich muß erkannt haben, daß er gewisser ist, und darin liegt bereits die Entscheidung. Die Überzeugung antwortet dem Sachverhalt mit einem Gehalt, der ihm erst zukommen kann, nachdem die Frage über den jetzigen oder zukünftigen Bestand schon entschieden ist. Die Entscheidung leistet die Erkenntnis selbst.

Analog wie der Überzeugungsgehalt dem Sachverhalt auf seinen Bestand antwortet, antwortet die Begeisterung einem Gegenstand auf seinen Wert. Auch hier handelt es sich nicht um eine Bestätigung des Wertes, sondern man antwortet dem wertvollen Gegenstand mit einem Gehalt, der als etwas so Neues zum Wert hinzutritt, wie der Lohn etwa zu einem Verdienst. Auch der Lohn ist keine Anerkennung des Guten sondern ein völlig Neues, das die Anerkennung voraussetzt und in einem ergänzenden Verhältnis zu dem Verdienst steht.

Wenn jemand von einem großen Kunstwerk als »ganz nett« spricht, so wird uns das als ein Mißverhältnis besonderer Art berühren. Die Art der Begeisterung, mit der der Betreffende auf den wertvollen Gegenstand reagiert, dünkt uns fast eine Entweihung desselben, und wir sagen vielleicht, er ist ja ahnungslos, er benimmt sich geradeso, als ob es sich um einen guten Kuchen oder einen guten Witz handle. In einem solchen Unwillen kommt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß zu jedem Wert ein qualitativ und quantitativ bestimmter Gehalt gehört. Dieselbe Begeisterung, die uns als Antwort auf einen guten Kuchen sinnvoll berührt, dünkt uns lächerlich und widersinnig für eine schöne Melodie. Es liegen hier ähnlich wie zwischen dem Überzeugungsgehalt und der Art, wie der Bestand des Sachverhaltes verbürgt ist, wesensgesetzliche Beziehungen zwischen dem Gehalt der Stellungnahme und dem Wert vor. Jeder Wert besitzt seine ideal ihm gebührende Antwort, unabhängig davon, ob in Wirklichkeit je eine solche stattfindet, und zwar jeder bestimmte Wert bzw. Unwert eine bestimmte negative oder positive Antwort. So gehört zunächst zum positiven Wert wesensmäßig eine positive Antwort und umgekehrt. Ferner zu einem höheren Wert eine qualitativ und quantitativ entsprechend andere als zu einem niedrigeren.[1, 2]

Dieser Wesenszusammenhang besteht in einem idealen und in einem realen Sinne. Wenn ich unwillig bin über die falsche Antwort des anderen – um zu unserem vorigen Beispiel zurückzukehren –, so bezieht sich dieser Unwille darauf, daß auf das objektiv so Wertvolle nicht mit dem richtigen Gehalt geantwortet wurde.

1) Quantitativ soll hier die Tiefe des Antwortserlebnisses in erster Linie bedeuten. Weiterhin auch die besondere Art von »Stärke«, die hier in Frage kommt. An späterer Stelle wird dies klar werden.

2) Diese Wesensbeziehungen wurden von Husserl in einem Kolleg über formale Wertlehre und Praktik nach ihrer allgemeinen axiologischen Seite hin erörtert.



Die ideale Zugehörigkeitsbeziehung prägt sich hierin aus, die besagt, daß es für jeden Wert nur einen bestimmten Antwortsgehalt gibt, der ihm gebührt. Sie besagt noch nichts über das Verhältnis des phänomenalen bewußten Wertes zu dem Antwortsgehalt sondern nur über das des Wertes, der objektiv an dem Gegenstande haftet, dem gegenüber die Stellungnahme statthat, zu dem Gehalt der Stellungnahme.

Wenn ich aber weiterhin in unserem Beispiel sage, der andere ist ja ahnungslos, er hat nichts davon verstanden, wenn er so reagiert, so weist dies vielmehr auf die Zusammengehörigkeit im realen Sinne hin. Zu dem phänomenal bewußten Wert gehört nicht nur ein bestimmter Antwortsgehalt, sondern die richtige Antwort kann allein realiter erfolgen. Selbstverständlich kann angesichts eines Wertes eine Wertantwort ausfallen, oder es kann, wenn sie erfolgt, die Antwort, was den objektiven Wert betrifft, eine unrichtige sein, wenn ich mich über den Wert des Gegenstandes täusche; was aber den phänomenalen, mir gegebenen Wert betrifft, so kann die Wertantwort, wenn eine überhaupt erfolgt, nur die richtige sein. So werde ich immer, wie es in vorigem Beispiel der Fall war, wenn eine objektiv unrichtige Antwort erfolgt, den Grund hierfür in einer Täuschung über den Wert oder zum mindesten in einem mangelhaften Erfassen des Wertes suchen.

Gibt es für jeden Wert in diesem Sinne nur eine einzige Antwort, die für ihn die richtige ist, so gibt es in einem anderen auf ein und denselben Wert verschiedene Arten von Antworten. Ich kann, um auf den früheren Ausdruck zurückzukommen, auf verschiedene Weise dem Gegenstand für seine Wertigkeit danken[1], wenn auch die verschiedenen Formen nicht für jeden Gegenstand in gleicher Weise zulässig sind. Bewunderung, Begeisterung, Liebe stellen verschiedene Formen der Wertantwort dar. Auf einen bestimmten Wert gibt es zwar nur eine richtige Liebes-, nur eine richtige Bewunderungs-, nur eine richtige Begeisterungsantwort, wohl aber kann unter Umständen einem bestimmten Wertträger ebenso eine

1) Es sei hier vor dem Mißverständnis gewarnt, als ob der Vergleich mit dem Danken in unserem Falle auf eine ähnliche Beziehung zu der eigenen Person hinweisen solle. Davon kann keine Rede sein. Diese Verhaltungsweisen gelten dem Gegenstand rein um seines objektiven Wertes willen ohne irgendwelchen Rückbezug auf das Verhältnis, in dem der Wert zu uns oder gar zu unserer Lust und Unlust steht. Der Ausdruck Danken sollte nur die Eigenart der Antwort einem bloßen Anerkennen oder Bejahen gegenüber hervorheben.



Liebes- wie eine Begeisterungsantwort zukommen. Der Unterschied der verschiedenen Typen von Wertantworten liegt in einer anderen Richtung als die qualitativen und quantitativen Unterschiede des Gehaltes innerhalb einer jeden Art.[1]

Für uns ist in erster Linie eine besondere Form der Wertantwort wichtig, die man mit Wollen manchmal im Auge hat, und für die ein prägnanter Ausdruck, wie mir scheint, noch fehlt. Wie die Liebe den wertvollen Gegenstand in bestimmter Art belohnt, so wird in unserem Fall dem Gegenstand ein »Soll« als Antwort auf seinen Wert zugeteilt.

Bevor wir auf die Charakteristik dieses Verhaltens eingehen, wollen wir noch eine mißverständliche Auffassung der Natur der Wertantworten überhaupt abwehren, was uns zugleich neue Mittel zur Klarstellung dieser besonderen Stellungnahmeart geben soll. Die Gehalte vieler Stellungnahmen, insbesondere gewisser Wertantworten, können nämlich auch Korrelate in ganz anderem Sinne auf der Gegenstandsseite besitzen. Wir wollen zwei Typen solcher Korrelate kurz anführen, mit denen unsere Beziehung von Wert und Wertantwort keineswegs gleichgesetzt werden darf.

Die Qualitäten gewisser Gehalte können nicht nur »in« der Stellungnahme sondern auch als Eigenschaft bestimmter Gegenstände auftreten. So kann die Qualität Freudigkeit ebenso in dem Gehalt »Freude über« enthalten sein, wie als Eigenschaft einer Farbe oder eines sonnbestrahlten Himmels auftreten; die Qualität der Trauer kann ebenso in einem Gehalt »Trauer über« eingebettet sein wie einer Melodie zukommen. Wenn man diese Traurigkeit einer Melodie als Korrelat zu der »Trauer über« bezeichnen wollte, müßte man eine vollständig andere Beziehung unter Korrelation verstehen als die von Wert und Wertantwort. Es handelt sich hier um eine streng identische Qualität, die in ganz verschiedenen Formen auftreten kann, und nicht um zwei verschiedene Qualitäten, die in einer besonderen sich ergänzenden Beziehung zueinander stehen.[2] Weiterhin bedingt diese qualitative Identität keinerlei Zusammenhang im Er-

1) Es ließe sich neben die Theorie einer vernünftigen richtigen Überzeugung die Theorie der vernünftigen richtigen Wertantwort stellen, die ebenso wie die erstere ihren formalen und materialen Teil besäße. Dahin würde auch die Bestimmung der Bedingungen, die eine Form der Wertantwort zulassen und eine andere ausschließen, gehören.

2) Man könnte doch höchstens sagen, die Qualität des Antwortgehaltes tritt in zwei Formen auf. Sie erscheint auch als Gegenstandseigenschaft, aber darum bleibt sie dieselbe Qualität und hat mit einer Wertqualität nichts zu tun.



leben. In einer »Freude über« erlebe ich keinen Zusammenhang zu der Freudigkeit, die an einem Gegenstand haftet, und umgekehrt liegt in der Kenntnisnahme eines freudigen Inhaltes keinerlei Bezug auf mein »Sichfreuen«. Es besteht keinerlei Forderung des freudigen Gegenstandes, daß ich mich über ihn freue. Das Erlebnis des Sichfreuens über und die Freudigkeit an Gegenständen besitzen nur rein objektiv diesen qualitativ identischen Freudigkeitscharakter. Schon allein die Tatsache, daß die »Freude über« sich nur auf Sachverhalte beziehen kann, während die Freudigkeit als Eigenschaft niemals Sachverhalten sondern nur Dingen und Qualitäten usw. zukommen kann, schließt jede Korrelation, die der des Antwortens auch nur verwandt ist, aus.

Weiterhin muß man die Wertantworten scharf von einer anderen Beziehung scheiden, die von der Wertantwort weniger leicht abzugrenzen ist als der eben erwähnte Fall. Dem Erlebnis der »Freude über« etwa entspricht an dem Gegenstand, auf den sich die Freude bezieht, die Qualität der Erfreulichkeit, derart, daß man mit Recht von einem Korrelat sprechen kann, nur niemals von einer Antwort. Der Sachverhalt »Kommen meines Freundes« ist erfreulich. Ich kann von der Erfreulichkeit dieses Sachverhaltes Kenntnis nehmen, ohne mich darüber zu freuen; andererseits kann ich mich über das Kommen meines Freundes freuen, ohne daß ich von der Erfreulichkeit Kenntnis nehme. Ich antworte, indem ich mich freue, auf bestimmte Werte dieses Sachverhaltes — niemals auf die E r f r e u l i c h k e i t desselben. Der Freudegehalt ist den Werten, auf die wir mit der Freude antworten, gegenüber etwas qualitativ Neues, der Erfreulichkeit des Sachverhaltes hingegen nicht. Er stellt eher eine Wiederholung der Erfreulichkeit dar. Die Erfreulichkeit des Sachverhaltes ist selbst erst in den Qualitäten, auf die das Freuen antwortet, fundiert. Ich kann, wenn ich mich einer Stellungnahme enthalte, von der Kenntnisnahme der Werte zu der Kenntnisnahme der Erfreulichkeit des Sachverhaltes übergehen. Dieses Kenntnisnehmen der Erfreulichkeit entspricht quasi dem sich »Freuen über«, das, wenn ich einen anderen Weg einschlage, sich direkt auf der Kenntnisnahme der Werte aufbaut.

Jedem erfreulichen Sachverhalt entspricht idealiter ein sich Freuen über diesen Sachverhalt; die Erfreulichkeit könnte als sachlicher Niederschlag der Freude über bezeichnet werden. Man könnte diese Beziehung mit dem Verhältnis des objektiven Setzungsmomentes in einem Satz zu dem Setzungscharakter, der im Behauptungsakt enthalten ist, vergleichen. Immer ist hier der Antwortsgehalt diesem

gegenständlichen Korrelat qualitativ verwandt und stellt darum nie eine ergänzende Antwort auf ihn dar. Das Verhältnis entspricht vielmehr einer Wiederholung, es wird in der Stellungnahme von subjektiver Seite aus dem Sachverhalt das gegeben, was ihm auf der Gegenstandsseite auch schon zukommt.

Gänzlich davon verschieden ist, wie sich jetzt klar zeigt, die Sachlage bei dem Typus der Stellungnahme, den wir als Wertantwort zusammenfassen. Hier tritt der Gehalt der Stellungnahme als qualitativ völlig Neues ergänzend zu dem Wert hinzu. Es liegt eine Antwort vor, bei der das Subjekt nicht etwas auf der Gegenstandsseite Stehendes wiederholt sondern von sich aus das dazugehörige Neue mitbringt.[1]

Kehren wir zu dem besonderen Typus der Wertantwort zurück, den wir von jetzt ab im Gegensatz zu dem Akt des Vorsetzens Willensantwort nennen wollen. Die Betrachtung der eben besprochenen andersartigen Betrachtungen von Erlebnisgehalt und Gegenstandsqualität gibt uns ein neues Mittel zu seiner Deskription an die Hand.

Ich erfahre irgendein Projekt, das mir als Träger hoher Werte erscheint, und ich richte mich derart darauf, wie es die Worte »das muß geschehen« ausdrücken. Diese Stellungnahme ist eine Wertantwort, wie Begeisterung oder Liebe, wenn auch ärmer als diese beiden. Das Interesse für die Existenz des wertvollen Gegenstandes ist, um an das frühere Bild zu erinnern, eine Form, dem Gegenstand für seinen Wert zu danken, wie die Begeisterung eine andere.

Ich kann mir auch die gegenständliche Forderung, die an dem Projekt haftet, das »Sollsein« ins Bewußtsein rufen. Der Gehalt der Willensantwort verhält sich dann zu diesem gegenständlichen »Sollcharakter« wie die Freude über zur Erfreulichkeit. Ihr Gehalt ist ein Korrelat zu dem Soll, das mit ihm qualitativ verwandt ist und gleichsam eine Art Wiederholung des Gegenständlichen darstellt. Wir erfassen jedoch bei der Willensantwort nicht dieses gegenständliche Soll, das zu dem wertvollen Gestand gehört, sondern die Werte selbst und teilen aus uns dem Gegenstand ein Soll als Antwort auf diese zu. Es braucht daher auch keineswegs eine Kenntnisnahme

---

1) Man muß allerdings auch davor warnen, die Eigenart der Wertantwort dahin mißzuverstehen, als ob der Antwortsgehalt etwas völlig Neues wäre, das sich nur auf den Wert aufbaut und nicht als Ergänzung dazugehört. Es gilt, diese Beziehung nach keiner Seite hin einem anderen Vorbild anzupassen sondern völlig in ihrer Eigenart zu belassen. Diese prägt sich ja auch darin aus, daß die Antwortserlebnisse nicht dem Reich angehören, dem ich »tätig« gegenüberstehe, in dem ich »machen kann«, was ich will.



des objektiven Sollens vorzuliegen, damit diese Antwort erfolgen kann, denn diese gilt dem Gegenstand lediglich als Antwort auf seinen Wert, und das Erfassen des »Soll« auf der Gegenstandsseite ist ein überflüssiger Zusatz für die Mission dieser Antwort; die Willensantwort darf sich vielmehr, solange sie ihren eigentlichen Charakter wahren soll, niemals auf einem gegenständlichen Soll allein aufbauen, sondern dieses darf höchstens als Brücke zu dem Erfassen des Wertes in Frage kommen.

Wir wollen drei typische Fälle anführen, um ein Mißverständnis in dieser Hinsicht unmöglich zu machen.

Mir ist ein Sachverhalt in seiner Wertigkeit gegeben, beispielsweise die Erhaltung eines Menschenlebens, und ich antworte mit diesem »Soll« darauf. Ich erlebe diesen Gehalt als eine gebührende sinnvolle Antwort auf den Wert des Sachverhaltes. Den Blick nur auf diesen geheftet, richte ich mich derart auf den Sachverhalt.

In einem anderen Falle erfasse ich außer dem Wert noch ein objektives Soll. Ich nehme Kenntnis von der Forderung: du solltest diesen Menschen retten. Vielleicht erfasse ich erst diese Forderung nur dunkel, ohne ihr Wertfundament; wenn ich etwa nur weiß, das ist deine Pflicht, ohne die eigentliche Quelle der Pflicht zu erfassen. Solange es bei diesem Tatbestand verbleibt, ist eine sehende Stellungnahme mit dem Charakter einer sinnvollen gebührenden Antwort ausgeschlossen. Erst wenn die Kenntnisnahme der Forderung uns zu der Kenntnisnahme des sie fundierenden Wertes zurückführt, kann eine sinnvolle Wertantwort statthaben. Die Erfassung der Forderung war nur eine Eselsbrücke, ein Weg zum Erfassen des Wertes; dieser allein kann das Fundament einer echten Wertantwort abgeben. Bleibt es bei dem Erfassen der Forderung allein, so kann es sich nur um ein mehr oder minder blindes Nachgeben handeln, um eine Wiederholung, der der eigentliche sinnvolle Antwortscharakter fehlt.

Noch ferner als diesem blinden Stellungnehmen steht unser Fall von Willensantwort dem bloßen Anerkennen der Forderung. Obgleich der Ausdruck Anerkennen sehr vieldeutig sein kann, wollen wir zu zeigen versuchen, daß auch seine verschiedensten möglichen Bedeutungen mit unserem Fall von Wertantwort nichts gemein haben.

Die echte Anerkennung, die auf Urteile bezogen ist, schaltet hier von vornherein aus. »Ist es nicht gut so? Soll es nicht so sein?« fragt jemand, und wir erkennen seine Behauptung an, wir



gegenständlichen Korrelat qualitativ verwandt und stellt darum nie eine ergänzende Antwort auf ihn dar. Das Verhältnis entspricht vielmehr einer Wiederholung, es wird in der Stellungnahme von subjektiver Seite aus dem Sachverhalt das gegeben, was ihm auf der Gegenstandsseite auch schon zukommt.

Gänzlich davon verschieden ist, wie sich jetzt klar zeigt, die Sachlage bei dem Typus der Stellungnahme, den wir als Wertantwort zusammenfassen. Hier tritt der Gehalt der Stellungnahme als qualitativ völlig Neues ergänzend zu dem Wert hinzu. Es liegt eine Antwort vor, bei der das Subjekt nicht etwas auf der Gegenstandsseite Stehendes wiederholt sondern von sich aus das dazugehörige Neue mitbringt.[1]

Kehren wir zu dem besonderen Typus der Wertantwort zurück, den wir von jetzt ab im Gegensatz zu dem Akt des Vorsetzens Willensantwort nennen wollen. Die Betrachtung der eben besprochenen andersartigen Betrachtungen von Erlebnisgehalt und Gegenstandsqualität gibt uns ein neues Mittel zu seiner Deskription an die Hand.

Ich erfahre irgendein Projekt, das mir als Träger hoher Werte erscheint, und ich richte mich derart darauf, wie es die Worte »das muß geschehen« ausdrücken. Diese Stellungnahme ist eine Wertantwort, wie Begeisterung oder Liebe, wenn auch ärmer als diese beiden. Das Interesse für die Existenz des wertvollen Gegenstandes ist, um an das frühere Bild zu erinnern, eine Form, dem Gegenstand für seinen Wert zu danken, wie die Begeisterung eine andere.

Ich kann mir auch die gegenständliche Forderung, die an dem Projekt haftet, das »Sollsein« ins Bewußtsein rufen. Der Gehalt der Willensantwort verhält sich dann zu diesem gegenständlichen »Sollcharakter« wie die Freude über zur Erfreulichkeit. Ihr Gehalt ist ein Korrelat zu dem Soll, das mit ihm qualitativ verwandt ist und gleichsam eine Art Wiederholung des Gegenständlichen darstellt. Wir erfassen jedoch bei der Willensantwort nicht dieses gegenständliche Soll, das zu dem wertvollen Gestand gehört, sondern die Werte selbst und teilen aus uns dem Gegenstand ein Soll als Antwort auf diese zu. Es braucht daher auch keineswegs eine Kenntnisnahme

---

1) Man muß allerdings auch davor warnen, die Eigenart der Wertantwort dahin mißzuverstehen, als ob der Antwortsgehalt etwas völlig Neues wäre, das sich nur auf den Wert aufbaut und nicht als Ergänzung dazugehört. Es gilt, diese Beziehung nach keiner Seite hin einem anderen Vorbild anzupassen sondern völlig in ihrer Eigenart zu belassen. Diese prägt sich ja auch darin aus, daß die Antwortserlebnisse nicht dem Reich angehören, dem ich »tätig« gegenüberstehe, in dem ich »machen kann«, was ich will.



des objektiven Sollens vorzuliegen, damit diese Antwort erfolgen kann, denn diese gilt dem Gegenstand lediglich als Antwort auf seinen Wert, und das Erfassen des »Soll« auf der Gegenstandsseite ist ein überflüssiger Zusatz für die Mission dieser Antwort; die Willensantwort darf sich vielmehr, solange sie ihren eigentlichen Charakter wahren soll, niemals auf einem gegenständlichen Soll allein aufbauen, sondern dieses darf höchstens als Brücke zu dem Erfassen des Wertes in Frage kommen.

Wir wollen drei typische Fälle anführen, um ein Mißverständnis in dieser Hinsicht unmöglich zu machen.

Mir ist ein Sachverhalt in seiner Wertigkeit gegeben, beispielsweise die Erhaltung eines Menschenlebens, und ich antworte mit diesem »Soll« darauf. Ich erlebe diesen Gehalt als eine gebührende sinnvolle Antwort auf den Wert des Sachverhaltes. Den Blick nur auf diesen geheftet, richte ich mich derart auf den Sachverhalt.

In einem anderen Falle erfasse ich außer dem Wert noch ein objektives Soll. Ich nehme Kenntnis von der Forderung: du solltest diesen Menschen retten. Vielleicht erfasse ich erst diese Forderung nur dunkel, ohne ihr Wertfundament; wenn ich etwa nur weiß, das ist deine Pflicht, ohne die eigentliche Quelle der Pflicht zu erfassen. Solange es bei diesem Tatbestand verbleibt, ist eine sehende Stellungnahme mit dem Charakter einer sinnvollen gebührenden Antwort ausgeschlossen. Erst wenn die Kenntnisnahme der Forderung uns zu der Kenntnisnahme des sie fundierenden Wertes zurückführt, kann eine sinnvolle Wertantwort statthaben. Die Erfassung der Forderung war nur eine Eselsbrücke, ein Weg zum Erfassen des Wertes; dieser allein kann das Fundament einer echten Wertantwort abgeben. Bleibt es bei dem Erfassen der Forderung allein, so kann es sich nur um ein mehr oder minder blindes Nachgeben handeln, um eine Wiederholung, der der eigentliche sinnvolle Antwortscharakter fehlt.

Noch ferner als diesem blinden Stellungnehmen steht unser Fall von Willensantwort dem bloßen Anerkennen der Forderung. Obgleich der Ausdruck Anerkennen sehr vieldeutig sein kann, wollen wir zu zeigen versuchen, daß auch seine verschiedensten möglichen Bedeutungen mit unserem Fall von Wertantwort nichts gemein haben.

Die echte Anerkennung, die auf Urteile bezogen ist, schaltet hier von vornherein aus. »Ist es nicht gut so? Soll es nicht so sein?« fragt jemand, und wir erkennen seine Behauptung an, wir



sagen ja dazu. Hier ist von einer Antwort mit einem neuen Gehalt auf einen wertigen Gegenstand nicht die Rede, sondern wir bestätigen eine Aussage, ein Verhalten, das nicht einmal eine antwortende Stellungnahme zu dem behaupteten Sachverhalt sondern höchstens eine Art Kenntnisnahme, daß es so und so ist, voraussetzt. Oder wir meinen mit Anerkennung, wie wir es schon an früherer Stelle taten, etwas, was schon die Kenntnisnahme oder Erkenntnis selbst leistet; dann ist ja von vornherein eine scharfe Grenze zu jeder Stellungnahme gezogen.

Mit Anerkennung kann drittens die Überzeugung gemeint sein, daß ein Sachverhalt wertvoll ist. Dann haben wir es zwar mit einer Stellungnahme zu tun, aber nicht mit einer Wertantwort. Denn die Überzeugung antwortet immer nur auf den Bestand, ganz gleich, ob es sich um den Bestand von Wertsachverhalten oder den Bestand von anderen Sachverhalten handelt. Diese ist zwar wenigstens in einer gewissen Form eine Voraussetzung für unsere Wertantwort, aber niemals diese selbst.[1]

Die Wertantwort steht zum Wert wie die Überzeugung zum Bestand. Die Überzeugung, daß eine Forderung zu Recht besteht, ist erstens als ein viel früheres Stadium als die Wertantwort anzusehen, zweitens, wie wir später sehen werden, auch durchaus nicht immer erforderlich für die Wertantwort. Es fehlt, abgesehen von allem übrigen, dann noch das eigentliche Interesse am Gegenstand, das die Wertantwort gerade auszeichnet, dieses Interesse, durch das der Inhalt zu *meiner* Sache wird.

Ebenso darf in einem dritten Fall unsere Willensantwort weder mit einer Reaktion auf die Forderung, noch mit einer Anerkennung derselben gleichgesetzt werden. Ich denke hier an den Fall, in dem nicht nur eine Kenntnisnahme der Forderung vorliegt sondern ein Forderungserlebnis. Ich werde ergriffen, gelockt von einem Inhalt. Ich erlebe ein »du sollst« als auf mich eindringend. Wir brauchen nur daran zu denken, wenn wir sagen: das Gewissen schlägt ihm. Ein Verbrecher hört beispielsweise eine Stimme, die ihm sagt: du solltest das nicht tun, ein Feiger, Schwacher: jetzt solltest du das tun. Ein Ergriffenwerden von einer solchen Macht und ein Nachgeben ihr gegenüber haben mit einer Wertantwort nichts zu tun. Dem Drängen einer solchen Macht Folge leisten gleicht einem »Sich-ergeben«. Ins Dunkle hinein statt einem bestimmten Gegenstand gegenüber, nur von einer in mir wirkenden Macht ergriffen, nehme

1) Es braucht nicht immer die Überzeugung: du bist wertvoll in dieser Klarheit zu sein, sondern nur: du bist material so und so, etwa gut, edel usw.



ich Stellung. Ich antworte dem Inhalt nicht um seiner Beschaffenheit willen.

Erst wenn diese Stimme mit ihrem »Soll« nur als Wegweiser fungiert, als Mittel mich einem Wert zu erschließen und mich dahin zu bringen, klar auf diesen zu blicken, wenn sie nur als Kraft auftritt, die eine volle Kenntnisnahme des Wertes von mir erlangt oder zum mindesten meinen Blick auf den Wert hinlenkt, kann eine Wertantwort in unserem Sinne statthaben, da diese sich nur auf dem wertvollen Gegenstand aufbaut und ihm als Antwort auf diesen seinen Wert zukommt.

Es ist für das Verständnis jeder Wertantwort von größter Bedeutung, sich klarzumachen, wie weit der Gehalt einer solchen Stellungnahme auch über eine bloße Überzeugung der Wertigkeit des Gegenstandes hinausgeht und von ihr abweicht. Besonders wichtig ist dies bei der Willensantwort. Man vergesse nie, daß es sich um meine Stellungnahme dabei handelt, daß mein Ich sich in dem Soll dem Gegenstand hingibt. Alles, was in Reden, »ja das soll so sein, oder, es wäre ja schön, wenn das zustande käme, ich würde dasselbe begrüßen«, usf. zum Ausdruck kommt, hat nichts mit einer Willensantwort zu tun. Es kann in solchen Fällen eine Stellungnahme zu einem objektiven Soll vorliegen, wie die vorher behandelte Anerkennung eines fremden Urteils, aber noch nicht eine Hingabe meiner selbst. Um diese handelt es sich gerade bei uns. Die Willensantwort hat es nicht mit einem Soll zu tun, zu dem ich Stellung nehme, sondern sie enthält gleichsam »mein Soll«, mit dem ich Stellung nehme.

Sahen wir bisher, was diese eine Form von Willensstellungnahme als Wertantwort kennzeichnet, so müssen wir jetzt noch auf einige Besonderheiten eingehen, die sie als Willensantwort vor anderen Wertantworten auszeichnet und befähigt, in die früher erwähnte Beziehung zur Realisationssphäre zu treten. Es ist dies erstens die im Sinn des Soll gelegene Beziehung über sich hinaus zur Realisation, die etwa der Begeisterung fehlt; eine besondere Unabgeschlossenheit in sich, die über das intentionale Wesen jeder Wertantwort noch weit hinausgeht. Dieses Moment hat sie mit den echten Wünschen gemein, von diesen trennt sie hingegen die Direktheit der Beziehung von mir zum Sachverhalt. Wir sagten schon zu Anfang, ich lege meine Hand im Wollen quasi auf den Sachverhalt, er wird zu meiner Sache. Etwas Analoges dazu ist in anderen Wertantworten wie der Liebe oder Begeisterung zu finden, aber diesen fehlt wiederum der Bezug zur Realisation. Die Direktheit



im Zusammenhang mit der Richtung auf Realisation zeichnet die Willensstellungnahme von dem Wünschen einerseits und anderen Wertantworten andererseits aus.[1]

Wie der Begeisterung als einer positiven Antwort auf positive Werte die Empörung als negative Antwort auf negative Werte entspricht, so entspricht auch der positiven Willensantwort ein negatives Korrelat, ein Verhalten, in dem ein »nicht sein Sollen« dem Gegenstand zugeteilt wird. Selbstverständlich ist wie bei der Empörung auch bei diesem Korrelat das Negative im Gehalt selbst enthalten und darf nicht mit einer positiven Stellungnahme zu einem negativen Sachverhalt verwechselt werden.

Der Sollgehalt, der dem bloßen positiven Zuwendungsmoment gegenüber etwas Neues darstellt, das in allen positiven Wertantworten in gleicher Weise enthalten ist, entspricht in seiner qualitativen Färbung jeweils der Höhe des Wertes, auf den er antwortet; ebenso hängt die Tiefe der gesamten Willensantwort davon ab. Je höher der Wert, dem die Antwort gilt, je tiefer der Ansatzpunkt des betreffenden Verhaltens. Wie es unmöglich ist, ehrlich mit derselben Begeisterungsart auf einen guten Witz zu antworten, mit der man auf einen edlen Menschen antwortet, so auch bei der Willensantwort.

Brentano hat eine solche Beziehung einer besonderen Erlebnisklasse zu der Wertewelt zum erstenmal in seiner bahnbrechenden Schrift »Über den Ursprung sittlicher Erkenntnis« dargelegt. Jedoch sind, was der Bedeutsamkeit dieser Darlegungen nichts benimmt, in der »richtig charakterisierten Liebe« eine Wertantwort und ein Werterfassen nicht geschieden. Die antwortende Stellungnahme soll selbst Grundlage einer Werterkenntnis werden, etwas was nur eine Kenntnisnahme von Werten leisten kann. So fällt dadurch bei Brentano eine eigentliche Antwort weg, zumal Wert und Liebens-

1) Der Sachverhalt muß prinzipiell durch mich realisierbar erscheinen, damit diese Form der Wertantwort möglich sei. Ich kann etwa nicht wollen, daß ein anderer gut sei. Nur solchen Sachverhalten gegenüber ist eine Willensantwort im vollen Sinne möglich, die ein direktes Festhalten des Sachverhaltes in sich schließt. Allerdings ist die Willensantwort schon eine besondere Form der Sollensantwort überhaupt, die in anderer Form auch realisierten Sachverhalten gegenüber möglich ist, sowie sie in bestimmten Wunscharten enthalten sein kann. Wir müssen uns hier an die Sollensantwort, wie sie in der Willensstellungnahme vorliegt, halten, ohne die Frage zu stellen, ob, abgesehen von dem allgemeinen Charakter der Wertantwort, einige Wertantworten eine Sollenszuteilung gemeinsam enthalten.



wertigkeit bei ihm in Eins gesetzt werden. Weiterhin tritt das Spezifische der Wertantwort dadurch zurück, daß sie zu weit von ihm gefaßt wird, und er so jede positive Stellungnahme als solche deutet. Auf die Konsequenzen dieser Ineinssetzung werden wir später zurückkommen. Sein »Vorziehen« weicht, abgesehen von den genannten Unterschieden, von unserer Willensantwort noch dadurch ab, daß es auf den besonderen Fall der Wahl beschränkt ist, der ein Vorsetzen keineswegs immer zu fundieren braucht; die Wahl stellt, wie wir später genau sehen werden, nur einen ganz speziellen Fall unter anderen dar.

Gehen wir nun zur Besprechung des zweiten Typus von Willensstellungnahme und zur Gegenüberstellung der beiden Formen über. Dabei wird eine weitere Charakteristik der Willensantwort erst möglich sein. Wir müssen bei der Charakteristik derselben zunächst von der Verschiedenheit der Momente ausgehen, auf die sich eine Willensstellungnahme überhaupt stützen kann.

Ein Geldgieriger interessiert sich für eine bestimmte Spekulation, durch die er seinen Reichtum beträchtlich zu mehren hofft. Ein Mann andererseits, der einen anderen in Lebensgefahr sieht, eilt herbei, ihn zu retten. Die Qualität, die für den Geldgierigen an der Spekulation haftet, und die Qualität, die für den Retter mit dem Leben des anderen verknüpft ist, sind prinzipiell verschiedener Natur – so verschieden, daß es unzulässig ist, beide als Werte zu bezeichnen. Bisher besprachen wir den Fall, in dem das »Soll« als Antwort auf einen Wert erlebt wird. Jetzt kommen wir zu einer völlig neuen Art von Willensstellungnahmen, die auf diese Qualitäten antwortet, die nicht mehr als Werte bezeichnet werden dürfen. Es mag befremdlich erscheinen, daß nicht jede Willensstellungnahme sich auf einen Wert in irgendeinem Sinne stützen soll. Allerdings, wenn man unter Wert von vornherein den Charakter an Inhalten versteht, der imstande ist, ein Interesse an ihnen unsererseits zu fundieren, ist auch jedes Moment an einem Sachverhalte, auf das sich eine Willensantwort stützt, e definitione ein Wert. Jedoch ohne auf die Frage einzugehen, wie weit ein solcher Sprachgebrauch berechtigt ist, müssen wir im Falle dieser Verwendung des Ausdrucks »Wert« eben innerhalb der sogenannten Werte einen fundamentalen Schnitt machen. Mit einem Wort: Beschränkt man den Ausdruck Wertigkeit auf das Moment der Wichtigkeit, Bedeutsamkeit, das allen gegenständlichen Fundamenten einer Willenszuwendung gemeinsam ist und diese von allen übrigen Gegenständen trennt, dann wären prinzipiell zwei verschiedene Typen von Qualitäten mit »Wert«



bezeichnet. Den Unterschied dieser beiden wollen wir nun gerade herauszustellen suchen.

Der Unterschied dieser beiden Gegebenheiten kann keineswegs auf einen Höhenunterschied innerhalb der Werte zurückgeführt werden. Wenn wir eine gut gekochte Speise loben oder uns über einen feinen edlen Wein begeistern, so liegt eine echte Wertgegebenheit in unserem prägnanten Sinne vor, auf die unsere Begeisterung antwortet: die Güte, Vornehmheit des Weines bzw. der Zubereitung der Speise. Stellen wir die Qualitäten daneben, die für jemanden einem Plane anhaften, der ihm zu Macht und Einfluß verhelfen kann. Diese können uns niemals als echte Wertqualitäten gelten. Wir sehen also, daß die Güte des Weines und der Wert des Menschenlebens trotz ihrer Höhenverschiedenheit auf der Seite der echten Werte stehen, die Qualität in dem letzterwähnten Beispiel hingegen, obgleich in ihrer Art ranghöher, formal und material etwas völlig anderes darstellt. Es sind innerhalb beider Typen Rangunterschiede gut möglich, der niederste Wert in unserem Sinne steht diesem bloß für mich wichtigen aber um kein Haar näher als der höchste.

Da eine direkte Angabe dieser qualitativen Verschiedenheiten eine Unmöglichkeit ist, muß ich versuchen, auf diese durch einige in der qualitativen Verschiedenheit begründete Merkmale *indirekt* hinzuweisen.

Das ist zunächst die Art, wie die Bedeutung des echten Wertes rein aus seiner Qualität fließt — wie derselbe seine ganze Wichtigkeit *in sich* entfaltet, ohne jeden Rekurs auf die eigene Person oder eine Person überhaupt. Er steht als völlig Abgeschlossenes vor uns und erleidet keine Veränderung, ob wir uns für ihn interessieren oder nicht; es dünkt uns nur unser Schade, wenn wir an ihm blind vorbeigehen. Ein Inhalt, der in diesem Sinne wertvoll ist, *soll* sein lediglich auf Grund seiner Natur in sich, unbekümmert um uns. Das Leben des Gefährdeten etwa steht als in sich und an sich wichtig vor dem Retter ohne jeglichen Bezug auf die eigene Person.

In dem anderen Falle steht die Bedeutsamkeit, die an einem Inhalt haftet, phänomenal in bestimmter Beziehung zu mir, die objektive Einstellung fehlt, das Bewußtsein »das soll an sich sein« wird ersetzt durch das: *es ist mir wichtig*. Die Spekulation etwa steht als »für mich wichtig« vor mir und ihre Wichtigkeit an sich und in sich steht nicht in Frage.

Man könnte hier einwenden, dieses »es ist für mich wichtig« bedeutet eine Beziehung zu meiner Lust, und so liegt in diesen Fällen doch ein bestimmter Wert vor, nämlich der Lustwert. Darauf ist zu

erwidern, der Wert, der in der Lust eines Menschen bzw. in dem Sachverhalt steckt, daß ein Mensch Lust fühlt, bedeutet allerdings einen absoluten Wert in unserem Sinn; aber dieser ist in diesen Fällen niemals Gegenstand. Die Qualität, die an einem Sachverhalt in den Fällen, in denen etwas »für mich wichtig ist«, haftet, kann wohl zu unserer Lust in Beziehung stehen, ist aber niemals der Wert meiner Lust selbst. In dem Moment, da meine Lust Gegenstand wäre und ich mich nur für den Wert derselben an sich interessierte, läge eine objektive Einstellung auf etwas an sich und in sich sein Sollendes vor.[1] Für unseren Fall ist gerade charakteristisch, daß so etwas vollkommen fehlt, wie es in Redensarten: »Ob es wertvoll an sich, ist mir gleich, mir ist es wichtig« oder »Schön an sich ist es gerade nicht, aber für mich sehr wichtig« usw. zum Ausdruck gelangt.[2]

Die Absolutheit, die am Phänomen der echten Werte haftet, das absolute Soll, das aus ihm fließt, die Selbständigkeit mir gegenüber sind immer nur sekundäre Momente der eigentlich qualitativen Eigenart gegenüber, in der sie gründen. Auch bei den Qualitäten, die wir nicht als Werte in Anspruch nehmen können, treffen die Merkmale, wie, daß sie phänomenal nur »wegen« uns sein sollen, daß ihre Wichtigkeit nur aus einer Beziehung zu uns erwächst und sie dem betreffenden Ich gegenüber eine spezifische Unselbständigkeit aufweisen, die eigentliche Qualität nur indirekt.

Man mißverstehe diesen Unterschied ja nicht dahin, als ob es sich hier um den Gegensatz von selbständig und unselbständig handelt, der sich auf das Verhältnis des Sachverhaltes zu der ihm anhaftenden Qualität bezieht, um einen Unterschied also, den Jonas Cohn bei

1) Ob ein solch reines Wertinteresse nicht nur fremder Lust sondern auch der eigenen gegenüber prinzipiell möglich ist, soll hier nicht erörtert werden.

2) Wir müssen bei der Besprechung dieser Qualitäten immer im Auge behalten, daß es sich nur um die Typen handelt, die Grundlage eines Wollens in unserem Sinne sein können. Es beschäftigt uns nicht die Frage, welche Qualitäten auf der Gegenstandsseite positiven Stellungnahmen entsprechen und eine Einteilung derselben, sondern lediglich die, welche Qualitäten an einem Sachverhalt Grundlage einer Willensstellungnahme sein können. Die Gier nach dem Gelde bzw. die Qualitäten, die an dem Geld als Korrelat der Gier haften, und ihre Beziehungen zum Wert gehen uns nichts an. Wir fragen nach der Qualität, die an dem Sachverhalt – der Spekulation – haftet, und auf die sich die Zuteilung eines »Soll« in solchen Fällen gründet. Die Beziehung des »für mich Wichtigen« auf mich ist etwas ganz Eigenes, in der weder mein Ich noch meine Erlebnisse je selbst Fundament meiner Willensantwort werden.



der Einteilung in konsekutive und intensive Werte im Auge hat. Wenn wir von dem spezifischen Moment der Tauglichkeit eines Gegenstandes für etwas absehen und den Wert betrachten, den ein Gegenstand infolge seiner Tauglichkeit indirekt trägt, den er quasi von dem Gegenstand, für den er taugt, erborgt, so liegt die Unselbständigkeit nicht an der Wertqualität selbst sondern nur am Träger. Die Tatsache etwa, daß ein Wächter bestochen werde, um einen Unschuldigen zu befreien, besitzt nur einen positiven Wert relativ auf den Zweck — sie ist in sich sogar negativ wertig. Aber als Mittel nimmt sie an dem Wert des Zweckes teil; der Wert des Mittels ist darum auch ein in sich echter und nicht erst durch eine Beziehung zu mir bedeutsam. Haftet also dem Zweck ein Wert in unserem Sinne an, so ist damit auch das Mittel Träger eines reinen Wertes. Ist der Zweck nur »wertvoll« im Sinne des »für mich wichtig«, so ist auch die Qualität, die auf das Mittel übergeht, nur ein für mich wichtig. Es kann somit ein konsekutiver Wert in unserem Sinne sowohl ein echter Wert sein wie ein bloßes für mich wichtig darstellen.[1]

Wir sehen, das Moment des »Absoluten« und »Relativen«, das wir im Auge haben, ist in der Natur des Phänomens, auf das wir antworten, selbst zu suchen, und nicht darin, wie die betreffende Qualität dem jeweiligen Träger, auf den sich die Antwort richtet, zukommt. Daraus geht hervor, daß der für uns in Frage kommende Gegensatz nichts mit dem von »konsekutiv« und »intensiv« zu tun hat. Wir könnten den hier gemeinten Unterschied auch als den von absolutem und relativem Wert bezeichnen, obgleich mir der Ausdruck Wert für die »relativen« Werte widerstrebt, da er eine Contradictio in adiecto darstellt. Falls man diesen Namen doch wählen wollte, muß aufs schärfste hervorgehoben werden, daß ihm hier ein ganz anderer Gegensatz zugrunde liegt als bei der üblichen Rede von absoluten und relativen Werten. So oft die Frage aufgeworfen wurde, gibt es absolute Werte — einige sprachen sich dafür aus, andere dagegen behaupteten, alle Werte seien relativ —, so bezog sich relativ und absolut nicht auf das Wertphänomen und

1) Ebenso darf die Realitivität der Wertqualität selbst nicht mit einer Relativität auf mich im Träger verwechselt werden. Gewisse echte Werte haften bestimmten Sachverhalten nur in bezug auf eine bestimmte Person an, d. h. der vollständige Träger besteht in einem Sachverhalt, der in Beziehung zu einer Person steht, wie etwa die Erfreulichkeit gewisser Ereignisse. Dann liegt, wie wir vorher bei dem Wert der Lust schon sahen, trotzdem ein absoluter Wert in unserem Sinne vor, dem kein Eintrag durch die Kompliziertheit seiner Träger geschieht.



seine qualitative Charakteristik, sondern auf die Frage nach einer transzendenten Existenz eines solchen Phänomens. Absolut sollte die transzendente Existenz angeben das in Wahrheit »gelten«, unabhängig davon, wie es uns erscheint, relativ die Leugnung einer unabhängigen Wertewelt, also die bloße »Scheinbarkeit« solcher Phänomene. Die Inhalte stehen nur »für uns« als wertvoll da, wurde gesagt, und wenn sie sich als an sich wertvoll ausgeben, so ist das eine Täuschung. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß ein solcher Sinn von relativ und absolut mit dem unsrigen nichts zu tun hat. Wir meinen mit absolut ein qualitatives Merkmal einer Wertgegebenheit, das sich nicht verändert, ob sie von uns nur phantasiert ist oder im transzendenten Sinne objektiv existiert. Ebenso unser »relativ«, das eine im Phänomen aufweisbare Beziehung zu uns bezeichnet. Die Frage, wie weit das Phänomenale »für mich wichtig« und »an sich wichtig« in einer transzendenten Welt zu Recht bestehen, wie weit sie den jeweiligen Trägern »tatsächlich«, objektiv zukommen usw. hat mit unserer Frage nicht das Geringste zu tun. Eine Verwechselung dieser beiden Bedeutungen von absolut bzw. der Fragen, auf die sie sich beziehen, wäre gerade so verkehrt, wie etwa die Gleichsetzung der phänomenalen Körperlichkeit eines Dinges mit einer transzendenten Existenz der körperlichen Dinge bzw. der Materie.[1]

In dem kategorischen Imperativ Kants glauben wir eine Intention auf das zu erblicken, was mit absolut hier gemeint ist. Wenn Kant von einer kategorischen Forderung spricht, die nicht in bezug auf irgendeine Voraussetzung, sondern vollkommen bedingungslos gilt, so wird damit auf das Phänomen hingewiesen, das wir mit absolut treffen wollen. Allerdings liegen bei Kant die mannigfachsten Voraussetzungen vor, die bedingen, daß dieses Phänomen gerade im »kategorischen Imperativ« seine Formulierung findet — Voraussetzungen, die für uns wegfallen. Wir wollen kurz versuchen, diese von der Grundintention abzutrennen, die wir nicht nur festhalten, sondern in ihren Konsequenzen noch weiterführen zu müssen glauben. Dabei sehen wir von der möglichen materialen Interpretation des genauen Wortlautes des kategorischen Imperativs etwa in einem utilitaristischen Sinn, sowie überhaupt von der Form der klassischen Formulierung, ganz ab. Wir wollen hingegen besonderes Gewicht auf den Gegensatz von kategorisch und hypothetisch bzw. Neigung legen.

1) Im Positivismus ist diese generelle Verwechselung typisch, etwa bei J. St. Mill in seiner Streitschrift gegen Hamilton.



Erstens erscheint uns das imperativische Moment nur als eine besondere Einkleidung des Phänomens, das hier in Frage steht. Wenn ein Sachverhalt als wertvoll vor mir steht, kann wohl eine solche Forderung von ihm ausgehen, es kann aber ebensogut nicht zu dem Forderungserlebnis kommen und eine Antwort direkt auf die wertvollen Sachverhalte statthaben. Zweitens kann nicht nur das »du sollst«, was immer schon den direkten Bezug zur Handlung voraussetzt, wegfallen, sondern das Phänomen des Kategorischen braucht nicht einmal als Merkmal des gegenständlichen »Soll« aufgefaßt zu werden. Da für Kant die Voraussetzungen zur Annahme gegenständlich erscheinender, qualitativer Wertphänomene fehlen, sowie eines eigenen Erlebnisses, in dem die Werte erfaßt werden, muß er alles in das Sollensphänomen verlegen. Da für uns solche Voraussetzungen aber nicht nur fehlen, sondern, wie wir bereits sahen und sehen werden, sich uns eine Kenntnisnahme von qualitativen Wertphänomenen aufdrängt, können wir das »Kategorische« am Sollensphänomen bis in die Wurzel desselben, den absoluten Wert, verfolgen. Die Unbedingtheit des kategorischen Soll, bei dem die Frage nach einem weiteren »Warum« sinnlos ist, ist primär als die »Abgeschlossenheit in sich« des Wertes zu fassen. Ebenso ist das Hypothetische nicht nur die Unselbständigkeit der »Forderungen«, sondern primär die Relativität dieser bloß »für mich wichtigen« Qualitäten.[1]

Denken wir ferner an den Gegensatz von Pflicht und Neigung. Da steht das kategorisch Geforderte – in unserer Sprache ein Wertsachverhalt – auf der einen, – das, wozu ich Neigung habe – in unserer Sprache ein bloß für mich wichtiger Sachverhalt – auf der anderen Seite. Bei Kant wird in diesen Gegensatz wiederum infolge seiner mit Hume übereinstimmenden sensualistischen Auffassung alles

1) Diese Momente, die Kant an dem Soll, das ein Sachverhalt infolge seiner Wertigkeit bzw. seiner Beziehung zu mir besitzt, heraushebt, dienen uns, da sie primär an den Qualitäten selbst haften, als Hinweise auf die völlige Verschiedenheit der Phänomene, die eine Willensantwort fundieren können. Man glaube ja nicht, in diesen Momenten selbst den eigentlichen Unterschied zu finden, oder gar, daß die eine Qualität relativ auf mich das bedeute, was die andere in sich sei. Es handelt sich um zwei qualitativ völlig getrennte Welten, die nur eine Bedeutsamkeit gemeinsam haben, die sie beide befähigt, eine Willensantwort zu fundieren. Aber der qualitativen Verschiedenheit gemäß ist auch Form und Natur der Bedeutsamkeit verschieden und diese dient als Notbehelf, um auf die beiden Phänomenwelten hinzuweisen. Aus diesem Grunde widerstrebt mir der Ausdruck »relativer Wert«, da er die Vorstellung erweckt, als ob das absolut und relativ der einzige Unterschied sei, der hier in Frage kommt.



sogenannten »Emotionalen« sehr viel mit hineinbezogen, was wir völlig ausschalten müssen. Liebe, Begeisterung, die uns als Prototypen echter Wertantworten gelten, werden von Kant mit der Lust zu essen oder mit irgendeinem blinden Streben prinzipiell auf eine Stufe gestellt. Dies alles wird nämlich mit Neigung bezeichnet. So erhält das Gegenteil der Neigung, ein Wille, der dem kategorischen Imperativ folgt, eine eigenartige Kälte und Leere. Es wird der echten Willensantwort ein oberflächlicher und nüchterner Ansatzpunkt in die Schuhe geschoben und die tiefere Hingabe an einen Wert, die im Sinne einer Willensantwort liegt, erscheint durch diese Hypostasierung als Fehler. Ein Märtyrer, der aus Begeisterung für seinen Glauben in den Tod geht, handelt nach Kant aus Neigung, im Gegensatz zu einem, der sich aus kühler Erwägung des objektiv Wertvollen dafür entscheidet. Uns gilt der Märtyrer als Prototyp einer echten Wertantwort und bildet zu einer Handlung aus Neigung einen ebenso großen Gegensatz wie der kühl Erwägende. Was diese beiden Fälle untereinander unterscheidet, liegt in ganz anderer Richtung und hat mit dem Gegensatz von Pflicht und Neigung in unserem Sinne nichts zu tun. Auch bei Kant stammt diese Verschiebung aus gewissen übernommenen Vorurteilen und ist für das mit »Kategorisch« getroffene Phänomen und den Gegensatz, den dies zur Neigung bildet, nebensächlich und irrelevant.[1]

Für unsere Wertantwort ist es ebenfalls durchaus nicht charakteristisch, daß jede Lustfärbung fehlt. Begeisterung etwa ist immer lustgefärbt, ja auch die Liebe und jede volle Willensantwort. Dies ändert nichts an der Objektivität der Einstellung, nichts an der echten; reinen Hingabe an den wertvollen Jnhalt. Denn diese Lust gehört nicht zu dem g e g e n s t ä n d l i c h e n Phänomen, auf das ich antworte, und spielt für das Antworten keinerlei Rolle; sie setzt vielmehr die bereits vollständige Antwort voraus. Diese Frage gehört also schon zu der Abgrenzung der Antworten selbst. Sie wurde an dieser Stelle nur herangezogen, um eine neue Äquivokation von Neigung zu beleuchten, die besonders zu einer falschen Auffassung von Kant Anlaß gab. Die Lustfärbung einer Wertantwort und die phänomenale Be-

1) Dafür spricht, daß Kant der Achtung eine hervorragende Stellung anweist, man möchte fast sagen, bei ihr eine Ausnahme macht. Bei ihr ist die objektive Hingabe und die volle Reinheit einer Wertantwort besonders deutlich und bei ihr kann man klar sehen, wie das Moment des Kategorischen, mit einem Wort die Wertnatur des Inhaltes, dem die Achtung gilt, unabhängig von all den Merkmalen ist, die aus anderen Voraussetzungen hinzugefügt werden. Sie läßt das, worauf es ihm eigentlich ankommt, besonders klar zutage treten.

ziehung eines Inhaltes auf meine Lust, wenn diese die Quelle seiner Wichtigkeit für mich ist, wurden gleichgesetzt. Das erstere ist aber eine Begleiterscheinung der reinsten, echten Wertantwort, das letztere hingegen ein typisches Charakteristikum der Antwort auf ein rein »für mich Wichtiges«.

Aber noch ein anderes ist in dem Gegensatz von »pflichtmäßig« und »aus Neigung« enthalten, das uns auf bedeutsame Probleme führt und ein Mißverständnis unseres Wertbegriffes bzw. unserer Wertantwort allerdings sehr nahegelegt. Vielleicht wird das Folgende zugleich auch etwas Licht in die Quellen mancher der eben angeführten Äquivokationen des Begriffes »Neigung« bringen.

Ein Mensch rettet einen anderen vom Tode. Wir fragen ihn, ob er gewußt habe, daß das Leben des Geretteten wertvoll sei. Er antwortet: Nein, das wußte ich nicht, aber mir tat der arme Mann leid, und ich folgte meinem Gefühl. Ein anderer hingegen antwortet in derselben Lage auf diese Frage: Ja, ich wußte, daß dies meine Pflicht war, weil es an sich wertvoll und wichtig ist, daß der Mann am Leben bleibe.

Würde man nun von dem ersten sagen, er handle aus Neigung, ohne ein Bewußtsein des Wertes, von dem zweiten hingegen, er erfasse den Wert und handle aus Pflicht, so würde in den Gegensatz von Neigung und Pflicht etwas völlig anderes hereingetragen, sowie eine völlig neue Bedeutung von Wert und Wertbewußtsein unterlegt. Denn in unserem Sinne liegt in beiden Fällen ein echtes Wertbewußtsein vor, sowie eine echte Wertantwort. Was sie unterscheidet, ist die Form des Werterfassens, die Art der Wertkenntnisnahme. Im ersten Falle wird der Wert material erfaßt, die Zuwendung ist eine reine Antwort auf diesen Wert, nur die Erkenntnis fehlt, daß dies ein Wert ist. Weiterhin entbehrt die Antwort einer gewissen Bewußtheit, die für die Wertantwort als solche durchaus nicht wesentlich ist. Ja, der Betreffende könnte nachträglich dazu gebracht werden, zuzugeben, es sei vielleicht unrecht gewesen, oder dies gar im Moment der Handlung selbst glauben. Trotzdem verrät er mit dem Ausdruck »der arme Mann«, daß er den Unwert des Sachverhaltes material erfaßt hat und sein Verhalten stellt eine Antwort auf eben diesen Unwert dar. Die Unterschiede in der Art des Wertbewußtseins sollen an späterer Stelle eingehend besprochen werden. Hier genügt es uns, zu zeigen, daß der Mangel an »Bewußtheit« sowie eines gewissen »als Wert vor mir stehen« noch nichts dagegen besagen, daß es sich um ein Erfassen von Werten in unserem Sinne handelt, ganz abgesehen von den Täuschungen, denen



der Betreffende über sein eigenes Werterfassen unterliegen kann. Stellen wir neben diesen Fall den aus Neigung in unserem Sinne. Für den Geldgierigen haftet der günstigen Spekulation eine bestimmte Begehrlichkeit an, ein besonderer Vorzug, der, mag er klar bewußt sein oder mehr dunkel als Reiz besonderer Art vorschweben, seiner Qualität nach immer einer anderen Welt angehört als der noch so »unbewußt« erfaßte Wert. Die Unterschiede in der Form der Kenntnisnahme, sowie das damit verbundene andere Aussehen der gesamten Stellungnahme, müssen scharf von der Verschiedenheit der erfaßten Inhalte und deren Bedeutsamkeit geschieden werden.

Der Mangel einer scharfen Scheidung der zwei Gesichtspunkte ist in doppelter Hinsicht verhängnisvoll gewesen. Bei Kant, indem er, abgesehen von allen anderen verhängnisvollen Konsequenzen — insbesondere der Vernachlässigung des materialen Wertphänomens —, um den Unterschied von absoluten und relativen Willensfundamenten streng durchzuführen, zu einem intellektualistischen leeren, nüchternen Begriffe von Wertantwort führte.

Die Reaktion auf Kant — und das ist die andere Seite — zeigte zwar, daß auch ein nicht in diesem Sinne bewußtes Werterfassen doch ein Werterfassen ist, und daß die sogenannte Neigung des Mitleidigen, dem anderen zu helfen, auch eine Wertantwort ist, aber sie gab die Einsicht in den prinzipiellen Unterschied innerhalb der gegenständlichen Willensfundamente wieder auf. Das wertvolle Phänomen, das mit kategorisch und hypothetisch von Kant gesehen wurde, ging um dieser falschen Voraussetzungen und Konsequenzen willen wieder verloren. So ist bei Brentano, der, wie wir schon erwähnten, soviel für die Idee der Wertantwort leistete, der so vieles in dieser Frage, was bei Kant zu kurz gekommen, in sein Recht einsetzte, doch dieser Unterschied von kategorisch und hypothetisch wieder verloren gegangen. Denn für ihn ist im gewissen Sinne jeder Trieb Wertantwort und jedes Bewußtsein der Wichtigkeit eines Inhaltes für mich Wertbewußtsein. Das als »richtig« charakterisiert gegenüber dem triebartig blinden kann immer nur dafür in Anspruch genommen werden, ob meine Wertantwort, bzw. mein Werterfassen objektiv zu Recht besteht oder nicht. Ob der Gegenstand mit Recht für Wert gehalten wird oder nicht, bzw. ob der Gegenstand tatsächlich wertvoll ist oder nur dafür gehalten wird. Das blinde Triebartige ist bei ihm die Quelle von Täuschungen über den Wert von Gegenständen. Das als richtig charakterisiert die Garantie des zu Recht Bestehens meiner Werthaltung. Diese Funktion des »triebartig« und »höher« bzw. als »richtig charakterisiert«, wird auch



durch die Analogie mit der Überzeugung nahegelegt. Wie die blinde Überzeugung einer, die auf Evidenz aufgebaut ist, gegenübergestellt wird, so wird der höheren, als richtig charakterisierten Liebe die triebartige entgegengestellt. Dieser Gegensatz gründet, wie wir an früherer Stelle sahen, in der Natur der zugrunde liegenden Kenntnisnahme. Das richtige Vorzugsbewußtsein andererseits ist nur für die richtige Einschätzung der Höhe des Wertes maßgebend. So bleibt kein Kriterium dafür übrig, das uns erkennen läßt, ob die »Akte« sich auf Werte in unserem Sinne beziehen oder nur auf Begehrliches. Daß dies bei Brentano, der sonst gerade so vorurteilslos auf diesem Gebiete den Tatsachen ihr Recht ließ, neben all den anderen Unterschieden zu kurz kommen konnte, liegt wohl in der schon erwähnten Nichttrennung von Wertantwort und dem Werterfassen, das dieser zugrunde liegt.

Nicht nur die Gegebenheiten, auf die sich die Willensantwort richtet, sondern auch die Form der Willensantwort selbst ist, je nachdem sie sich auf eine der beiden Gegebenheiten aufbaut, weitgehend verschieden. Darum war eben hier ein Eingehen auf diesen Unterschied notwendig, insbesondere, da die Charakteristik der beiden Willensformen in erster Linie auf diesem indirekten Wege gegeben werden muß. Vor einem Mißverständnis muß hier noch gewarnt werden. Man könnte meine Abgrenzung von Werten dahin verstehen, als ob ich dabei schon den spezifisch sittlichen Wert im Auge hätte. Von diesen sowie seinen Besonderheiten ist jedoch noch nicht die Rede gewesen, und unser »echter Wert« umfaßt Werte aller Art, etwa ästhetische ebensogut wie ethische usw. Ebenso soll kategorisch ein Charakteristikum für alle Werte als Werte darstellen, wenn wir dies Merkmal auch meistens in unseren Beispielen an Wertträgern hervorhoben, die ein Objekt für Handelnde darstellen können.[1]

Der Sollgehalt, der als Antwort auf einen Wert in der Willensantwort erlebt wird, kann, wie wir sahen, auch einem Sachverhalt um dieses »für mich wichtig« willen zugeteilt werden. Sowohl dieses Moment, wie die Werte haben vor allem anderen eine eigenartige Bedeutsamkeit voraus; was sie in zwei verschiedene Welten teilt, versuchten wir bisher einigermaßen anzudeuten. Kehren wir zu

1) Wir werden im folgenden eine Gruppe von Werten kennen lernen, die wir als sittlich bedeutsame den sittlichen gegenüberstellen müssen. Ist diese hier in den Beispielen bevorzugt, so ist daran nur unser besonderes Interesse für die Handlung schuld. Eine Beschränkung des Wertbegriffes auf diese Gruppe ist uns nicht in den Sinn gekommen.



einem typischen Beispiel der zweiten Form, der Willensstellungnahme, zurück. Ich trachte, daß jemand seine Stelle verliere, damit ich dieselbe einnehmen kann. Ich habe erst Gewissensbisse: schließlich entscheide ich mich, ihn durch Verleumdung zu kompromittieren und so mein Ziel zu erreichen. Daß er entlassen werde, steht als für mich wichtig vor mir, dadurch indirekt auch, daß er verleumdet werde. Ich will dies auf Grund dieses Charakters des »für mich wichtig«.

Mancherlei fällt an der Natur dieses Willens im Gegensatz zur Wertantwort auf. Erstens ist die ganze Haltung der Gegenstandswelt gegenüber eine andere. Gebe ich mich in der Wertantwort gleichsam dem Gegenstand hin, gebe ich mich gleichsam zu seinen Gunsten auf, so liegt hier eine völlig subjektive Einstellung vor. Der Gegenstand an sich interessiert mich nicht im mindesten. Statt mich ihm hinzugeben, nehme ich ihn für mich in Anspruch, er geht gleichsam in seiner Beziehung zu mir auf. Zweitens haftet dieser Willensstellungnahme eine gewisse Unselbständigkeit an. In jedem »für mich wichtig« liegt, wie wir schon sahen, der gegenständliche Niederschlag meines Interesses an einem Gegenstand. Der Geldgierige ist von einer Gier, einem Begehren nach Geld erfüllt. Diese Gier verleiht dem Geld und allem, was damit zusammenhängt, den Charakter des für mich wichtig. Wenn etwa eine Spekulation auf Grund eines »für mich wichtig« gewollt wird, ist schon eine aktuelle oder inaktuelle Beziehung von mir zum Gegenstand vorausgesetzt. Diese findet ganz allgemein ihren Ausdruck in dem »für mich wichtig«. So ist der Wille hier jeweils eine sekundäre Form meines Interesses. Er kann sich einem Sachverhalt nur antwortend zuwenden, wenn ein primäres Interesse schon vorliegt, durch das der Inhalt für mich wichtig wird.[1] Wenn ich hingegen einen ungerecht Verfolgten in Schutz nehme und mir der Unwert der Ungerechtigkeit lebendig vor Augen steht, so liegt in der objektiven Wertgegebenheit noch nichts von einem negativen oder positiven Interesse meinerseits an diesem Gegenstand. Mein primäres Interesse ist hier, wie wir auch schon früher sahen, der Wille, daß er nicht mehr verfolgt werden dürfe, selbst. Dieser

1) Die nicht antwortenden Stellungnahmen, die einen Gegenstand begehrenswert, interessant, für mich wichtig machen, wie etwa ein Streben, eine Gier, eine Lust nach sowie deren Verhältnis zum Gegenstand, sollen hier ausdrücklich zurückgestellt werden. Uns interessiert nur, daß durch sie der Gegenstand ganz formal für mich wichtig wird und als solcher Objekt des Willens werden kann. Nur die Beziehung vom Wollen zum Gewollten darf uns ja hier beschäftigen.



Wille ist eine geradeso primäre Form meiner Teilnahme wie etwa meine Empörung darüber.[1]

Man sieht deutlich, welche Konsequenzen die Natur der Momente, auf die der Wille antwortet, für die Natur der Willensstellungnahme besitzt. Durch die phänomenale Abhängigkeit des »für mich wichtig« von einem nichtantwortenden Begehren oder Streben wird die antwortende Willensstellungnahme auch indirekt abhängig von diesem. Sie stellt nur die sekundäre Form einer Teilnahme an einem Gegenstande dar. Wir wollen sie daher auch im folgenden — in Ermangelung eines prägnanten Ausdrucks — als sekundäre oder mittelbare Willensstellungnahme der Willensantwort auf Werte gegenüberstellen.

Diese beiden Willenstypen sind endlich auch als solche in ihrer Tiefe verschieden. Der Wille, jemand vom Tode mit eigener Lebensgefahr zu retten, ist, wie wir schon früher sahen, tiefer als etwa der Wille, daß sich jemand nicht ärgern möge. Dies sind Tiefenunterschiede innerhalb der Wertantwort, ebenso wie es innerhalb der sekundären Willensstellungnahme auch noch Tiefenunterschiede gibt. Die Wertantwort ist aber, abgesehen davon, spezifisch tiefer als die mittelbare Willensstellungnahme. Wie die spezifische Helligkeit einer Farbe, abgesehen von den Helligkeitsunterschieden, derer diese und andere fähig sind, als solche einen Vorzug derselben vor anderen Farben in dieser Hinsicht bedeutet, so hier die Wertantwort. Sie gehört in die objektiv vernünftige Schicht der Person, die als solche tiefer wie alle anderen sind.

Von diesen Tiefenunterschieden müssen wir die Zentralität der Willensstellungnahme scharf unterscheiden. Ist der Wille als Wertantwort spezifisch tiefer als der mittelbare Wille, so können beide zentral sein, und nur wenn sie zentral sind, können sie Grundlage des Vorsetzens sein. Die Zentralität wird in ihrer Bedeutung für unser Problem erst später hervortreten.[2]

Hier soll sie nur als eigene Dimension neben Tiefenunterschieden eingeführt werden. Stellen wir etwa ein Behaupten neben einen

1) Das große Gebiet von Erlebnissen, in dem eine besondere Beziehung zu Wertqualitäten vorliegen kann, die von der der Wertantworten völlig abweicht, ja von einer eigentlichen Stellungnahme in unserem Sinne, wie z. B. ein Genießen, sollen hier ganz unberücksichtigt bleiben. Sie gehören einem völlig anderen Bereiche an.

2) Die Frage, wie weit jede Wertantwort oder nur jede Willensantwort als solche zentral ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen, uns genügt, daß jede Willensantwort, sofern sie als Fundament des Wollens in Frage kommt, zentral ist, und wir heben daher dieses Moment an ihr hervor.



Gedanken, der sich bloß »in mir« regt. Das Behaupten ist dadurch ausgezeichnet, daß es von »mir« vollzogen wird, daß es von meinem zentralen Ich ausgeht. Die Überzeugung hingegen, die bloß in mir aufkeimt, hat eine völlig andere Stellung zur Person. Die erstere ist nach unserer Terminologie zentral, die letztere nicht. Damit ist über das Tiefenverhältnis beider Erlebnisse noch nichts gesagt. Die Überzeugung kann z. B. tiefer sein als die zentrale Behauptung. Weiterhin müssen wir uns klarmachen, daß die Zentralität keine Grade zuläßt, während, wie wir schon oft sahen, es wohl tiefere und weniger tiefe Erlebnisse gibt. Hingegen sind alle Erlebnisse entweder zentral oder nicht zentral. Entspringen sie aus dem eigentlichen Ich, so sind sie alle gleich zentral, und darum ist auch das »zentral« in der einen Person gleich dem in der anderen. Ganz anderes bei der Tiefe. Die Tiefe eines Erlebnisses bedeutet zwar auch immer eine Beziehung zu der jeweiligen Person, ein sie mehr »Umfassen«, mehr »Enthalten«, aber darin erschöpft sich die Tiefe nicht. Ein Erlebnis ist nicht dann absolut tief, wenn, es wie wir früher schon sahen, aus der tiefsten Schicht einer bestimmten Person kommt, da auch die betreffende Person weniger tief sein kann als eine andere. Die Zentralität hingegen kennzeichnet ein Verhalten in seinem Verhältnis zur jeweiligen Person und ist daher auch als Dimension jeweils relativ auf die bestimmte Person.

Endlich müssen wir bei beiden Arten von Willensstellungnahmen die Stärke des Sollgehaltes als Neues neben Zentralität und Tiefe stellen, das beiden in gleicher Weise wie die Zentralität zukommen kann. Wenn wir von heißerem Begehren, von stärkerer Liebe oder Begeisterung, von intensiverem Wollen sprechen, haben wir diese Dimension der Stärke im Auge. Der Sollgehalt wird intensiver zugeteilt, ich lege meine Hand fester auf den Sachverhalt. Diese »Stärke« steht in eigenartiger Beziehung zu dem Stellungnahmemoment und ihre Verknüpfung mit ihm bietet ganz eigene Probleme. Sie kann nicht der bloßen Intensität zuständlicher Erlebnisse gleichgestellt werden, der Gehalt wird in bestimmter Weise mehr oder weniger in ihr dem Gegenstand zugeteilt. Ich liebe etwa diesen Menschen mehr, ich will dieses mehr.[1]

1) Man verwechsele diese Dimension der Stärke nicht mit der Kraft einer Stellungnahme. Die Kraft eines Willens, die Kraft einer Begeisterung kommt nicht diesen Erlebnissen hier mehr zu, sondern der wollenden bzw. begeisterten Person. Hierauf werden wir im 7. Kapitel des II. Teiles zu sprechen kommen.



Vergegenwärtigen wir uns noch einmal das gesamte Willensphänomen. Wir beschränkten uns auf das Wollen, das sich auf Sachverhalte bezieht, und suchten unseren Wollensbegriff von anderen Willensbegriffen abzugrenzen. Wir sahen sodann, daß zwei verschiedene Elemente in das ganze Phänomen des Willens eingehen, die zugrunde liegende Stellungnahme und das Vorsetzen. Wir sahen, daß es normalerweise im Sinne der Stellungnahme liegt, eine enge Verbindung mit dem Vorsetzen einzugehen, zugleich lernten wir auch die Fälle kennen, in denen durch bestimmte Hemmungen eines der beiden Elemente zum Ausfall kommen kann. Diese Stellungnahme zerfiel in zwei prinzipiell verschiedene Formen, von denen sich die eine als Wertantwort charakterisierte, die andere als Antwort auf ein »für mich wichtig«. Wir sahen die Verschiedenheit der Momente, auf die sie antworten, sowie die damit zusammenhängende Verschiedenheit des Wesens und der Rolle der jeweiligen Antwort und lernten schließlich das Gemeinsame, das trotzdem in beiden vorliegt, kennen.

Zum Schlusse sei noch auf etwas aufmerksam gemacht. Bei einer Willensantwort kann auch das daraus fließende Vorsetzen durch die vorliegende Fundierungsbeziehung gleichsam als Wertantwort zweiten Grades erlebt werden. Zwar kann hier von einem ergänzenden Gehalt als Antwort auf den Wert nicht die Rede sein, aber der Vorsatz kann noch als Form dem Inhalt für seine Wertigkeit »zu danken« erlebt werden. Als Antwort zweiten Grades sagen wir, da es nicht selbst der Kern der Antwort ist sondern eine Ausgestaltung, eine Konsequenz derselben bis in eine andere Sphäre hinein. So kann die Einheit von Willensantwort und Vorsetzen als Wertantwort auftreten, wenn auch diese Beziehung immer in der Stellungnahme ihren Ursprung und ihren eigentlichsten Sitz behält.

Man könnte diesen Ausführungen gegenüber Zweifel haben, die sich etwa folgendermaßen äußern würden: Ja, damit, daß ich etwas will, daß ich dafür bin, nehme ich mir doch noch nicht vor, es auch zu tun, denn ich könnte die Ausführung auch einem anderen überlassen. Ich bin etwa außer mir, daß jemand am Ertrinken ist und suche andere zu überreden, dem Armen zu helfen. Endlich entschließe ich mich selbst, es zu wagen. Die Erhaltung des Unglücklichen habe ich zwar schon vorher gewollt, aber in diesem Augenblick habe ich sie erst selbst übernommen. Das Zwischenglied, das wir hier übersprungen haben sollen und das meinen Vorsatz erst auslösen können soll — die eigentliche Ich-Beteiligung — ist sehr



wohl von uns berücksichtigt worden. Nur können in diesem Beispiel noch sehr viel verschiedene Arten der Ich-Beteiligung gemeint sein, und nur diese Vieldeutigkeit läßt es als Argument gegen unsere Ausführung erscheinen. Ein kurzes Eingehen darauf wird die Bedenken gegen unseren Wollensbegriff daher beheben.

Dem bloßen Dafür-sein im Sinne eines »Überzeugt-seins«, daß etwas sein soll, mag es noch so fest und glühend sein, stellten wir die »Sollzuteilung« als etwas völlig Neues entgegen. Sie ist meine Stellungnahme, ich bin in ihr in ganz besonderer Weise enthalten. Soll also in dem Beispiel dieser Gegensatz gemeint sein, so setzt erst in dem Moment, in dem ich dazu komme zu sagen »ich will es wagen«, die echte Wertantwort ein.

Aber offenbar ist dies hier nicht gemeint. Wir lernten noch einen anderen Sinn von Ich-Beteiligung kennen, die Zentralität. Diese könnte in diesem Falle in Frage kommen, wenn der Betreffende etwa sagen würde, ich wollte es wohl schon vorher, aber die Sorge für die Angehörigen stand noch mehr im Vordergrund. Der Wille ist erst in dem letzten Moment zentral geworden. Auch dann würde es keinen Einwand gegen uns bedeuten.

Oder es ist hier ein dritter Sinn von Ich-Beteiligung gemeint. Es steht z. B. in Frage, ob ein anderer oder ich besser einen Plan ausführe. Hier wird das »Tun durch mich« Gegenstand meiner Stellungnahme. Ich will, daß ich das tue. Natürlich können dem gegenständlichen Ich gegenüber, das Glied eines neuen Sachverhaltes ist, alle Unterschiede in der Stellungnahme vom bloßen Überzeugt-sein bis zur zentralen Willensstellungnahme vorkommen. Es ist etwas anderes, ob ich will, daß dies geschehe, oder ob ich will, daß dies durch mich geschehe. Diese Verschiedenheit ist eine Verschiedenheit des Gewollten und hat mit der Stellung der Willensantwort zum Ich nichts zu tun. Wenn die Realisation durch mich als neuer Sachverhalt erscheint, liegt ferner auch ein ganz anormaler Fall vor, der durch besondere sachliche Hemmungen hervorgerufen ist. Im schlichten Fall liegt ein Aufgehen in dem Gegenstand vor, eine direkte Hingabe, die aus der Willensstellungnahme das Vorsetzen selbstverständlich fließen läßt, ohne daß das »Ich tue es« als etwas Neues gegenüber dem »es geschieht« expresse bewußt ist.[1]

1) Von einer Beteiligung des Ich könnte noch in einem ganz anderen Sinne die Rede sein. Es könnte gemeint sein, daß in dem Moment, das die Willensantwort fundiert, eine Beziehung auf mich enthalten ist. Wie wir sahen, ist dies immer der Fall, wenn statt einer Wertantwort eine Willenszuwendung sich auf ein »für mich wichtig« aufbaut. Aus der Verwechselung



Die volle Bedeutung der beiden verschiedenen Willenstypen für die Deskription eines einheitlichen Handlungsphänomens sowie für unser ganzes Problem wird erst später zutage treten.

---

3. Kapitel.

Zusammenfassendes über die Handlung.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt die drei Hauptelemente der Handlung wieder: 1. das Bewußtsein von einem Sachverhalt und seiner Bedeutung für mich oder an sich, 2. die auf diesen Sachverhalt antwortende Stellungnahme, das Wollen in seinen zwei möglichen Formen und endlich 3. das Realisieren.

Das Bewußtsein von dem Sachverhalt ist wiederum von dem seiner Bedeutsamkeit zu trennen. Wie wir sahen, können nur realisierbare, aber noch nicht realisierte Sachverhalte Objekte meines Wollens und Handelns werden. So können Sachverhalte, die ich will, auch nur in ganz bestimmter Weise gegeben sein. Ich kann vorstellen, Kenntnis nehmen von ihnen, oder nur von ihnen wissen, aber nie kann ich sie erkennen oder können sie selbstgegeben vor mir stehen.[1]

Eine derartige Einschränkung auf einen bestimmten Typus von Erfassen finden wir bei dem Bewußtsein von der Bedeutsamkeit des Sachverhaltes nicht. Wir sahen ja vielmehr, daß gerade, je nachdem es sich um ein bloßes Wissen um den Wert des Sachverhaltes, um eine Erkenntnis seines Wertes oder um eine intuitive Kenntnisnahme seines Wertes handelt, das Wollen und die ganze Handlung ein anderes Gepräge erhalten. Während also das als Unterlage notwendige Bewußtsein von dem zu realisierenden Sachverhalt nicht erheblich variieren kann, kann das für uns viel wichtigere Bewußtsein von dem Wert des Sachverhaltes oder seiner Wichtigkeit für mich in sehr verschiedenen Formen auftreten.[2] Das Wollen differenzierte sich für uns in Willensstellungnahme und Vorsetzen, die Willens-

---

dieses »für mich wichtig« mit der Ich-Beteiligung in unserem Sinne ist der beliebte Trugschluß von dem notwendigen Egoismus jedes Wollens erwachsen, der von Theodor Lipps zum ersten Male treffend widerlegt wurde. Vgl. Ethische Grundfragen, Kapitel 1.

1) Das als »wirklich vor mir stehen«, das für die Erkennensakte Voraussetzung wäre, ist hier mit dem als »nicht realisiert gegeben«, das für das Wollen Voraussetzung ist, wie man leicht sieht, unverträglich.

2) Auf die genaue Bedeutung dessen werden wir in Kapitel 2, Teil II zu sprechen kommen.



stellungnahme wieder in mittelbare Willensstellungnahme und Willensantwort. Das Realisieren endlich kann, wie wir gleich sehen werden, auch in zwei verschiedenen Formen auftreten, als Tun und als Unterlassen. Setzen wir den Fall, jemand will einem anderen schaden, er sieht, daß sich der Betreffende in eine Gefahr begibt und benützt diese Gelegenheit, um seine Absicht zu realisieren. Er unterläßt es, ihn zu warnen, obgleich er allein dazu imstande wäre. Dieses Unterlassen erlebt er als Realisation seines Planes. Man sieht leicht, daß dieses positive Erlebnis nichts mit dem objektiven Fehlen eines bestimmten Tuns gemein hat, wie es etwa vorläge, wenn der Betreffende vergessen hätte, den anderen zu warnen. Ich kann also einen Sachverhalt ebenso dadurch realisieren, daß ich etwa eine Bewegung unterlasse, als dadurch, daß ich sie ausführe. Phänomenal ist dieses Unterlassen ein posititives Erlebnis, eine echte Realisation, die von dem objektiven bloßen Fehlen der Bewegung himmelweit verschieden ist. Für den Vorsatz ist es als solchen ebenfalls völlig gleich, ob die Realisation in einem Tun oder Unterlassen besteht. Sowohl der Vorsatz wie die Realisation sind in beiden Fällen echt.[1] Alle diese Elemente zerschmelzen zu einer solchen Einheit — das eine baut sich so auf das andere auf, daß uns etwa die Rettung eines Menschen oder ein Mord als ein in sich Geschlossenes und Geeintes gegeben sind, wenn sie sich auch bei näherer Betrachtung in diese Elemente zerlegen lassen.

Sehen wir nun, welche der eben erwähnten Elemente ausfallen können, ohne daß die Handlung aufhört, in unserem Sinne Handlung zu sein. Zugleich werden wir versuchen, den Handlungstypus zu fixieren, der durch einen Ausfall, der dem Wesen der Handlung nicht zuwiderläuft, zustande kommt.

Ein irgendwie geartetes Bewußtsein von dem Sachverhalte und seiner Beschaffenheit ist ein unerläßliches Konstituens einer Handlung in diesem Sinne. Wir sahen, daß es für die Handlung konstitutiv ist, daß ein Tun oder Unterlassen als Realisation eines Sachverhaltes erlebt wird, und dafür ist wieder ein Bewußtsein von dem Sachverhalt unbedingt erforderlich, auch bei der *impulsivsten Handlung*. — Kann jedoch eine Handlung in unserem Sinn noch als Handlung bezeichnet werden, wenn sie nicht »gewollt« ist, bzw. der Sachverhalt in ihr nicht »gewollt« wird? Ist die Willensstellungnahme ein ebenso unerläßliches Konstituens der Handlung, wie ein Bewußtsein von dem

1) Reinach zeigt in dem Dulden noch eine besondere Form der Sachverhaltsrealisation auf, die wir im Unterlassen mit einbegreifen.



Sachverhalte? Hierauf müssen wir antworten, daß es Fälle echter Handlungen gibt, in denen die Willensstellungnahme fehlt. Allerdings liegt irgendein Verhalten der Realisation immer zugrunde, aber es braucht keine von unseren beiden Willensstellungnahmen zu sein. Wir wollen dies kurz klarzulegen suchen, indem wir zugleich auf die äquivoke Rede von nicht gewollter Handlung eingehen.

Alles Reden von eigentlichem und uneigentlichem Wollen setzt noch das Vorhandensein einer Willensstellungnahme voraus. Die »eigentlich« nicht gewollte Handlung gründet in einer bestimmten Art von Willensstellungnahme, nicht aber in dem Fehlen einer solchen. Die Phänomene, die damit jeweils mehr oder minder klar gemeint werden, sind sehr verschiedener Natur. Entweder, man meint eine oberflächliche Stellungnahme oder eine leere, kalte, oder man meint, es entstamme eigentlich nicht einer eigenen Stellungnahme, sondern einer fremden und sei einem allmählich nur aufgedrungen worden, oder man habe den betreffenden Sachverhalt nur als Glied eines anderen gewollt, nicht eigentlich ihn selbst. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Diese Unterschiede kommen erst später bei der Frage nach der sittlichen Bedeutung der Willensstellungnahme in Betracht für uns.

Wir können ferner von einer Handlung ohne »Willen« und »gegen« den Willen sprechen. Diese beiden Fälle beziehen sich allerdings auf einen Ausfall einer Willensstellungnahme. Das »ohne Willen« kann auf den ganz besonderen Fall abzielen, den wir schon wiederholt zur Illustration dieser Momente heranzogen. Der Fall, in dem ich den Sachverhalt, ohne ihn wollen zu können, aus dem Bewußtsein, ihn wollen zu sollen, realisiere, indem ich mich überrede, ich hätte ihn damit auch gewollt. Hier erlebe ich ein Tun als Realisation eines Sachverhaltes, ohne den Sachverhalt um seiner selbst willen noch als Mittel für etwas anderes zu wollen. Hier liegt ein ganz anderer Fall vor als alle die obenerwähnten vom uneigentlichen Wollen bzw. vom Wollen aus anderen Motiven. Hier liegt eine Willensstellungnahme zugrunde, die auf das Wollen selbst bezogen und daher prinzipiell anders gerichtet ist; sie inauguriert das Realisieren des Sachverhaltes, ohne auf ihn als Mittel zu meinem Eigenwert abzuzielen, sondern nur, um ein Wollen desselben zu »erzwingen«. Es ist dies ein so besonders merkwürdiger Fall, weil jede direkte Beziehung zum Sachverhalt fehlt, die selbst in jedem Wollen eines Sachverhaltes als Mittel vorliegt, und weil doch eine indirekte vorhanden ist, die das betreffende Tun als Realisation des Sachverhaltes erscheinen läßt.



Von diesem Falle ist der, in dem jede Willensstellungnahme fehlt, und an Stelle derselben ein eigenartiges Sichergeben tritt, völlig zu trennen. Dieser liegt vor, wenn ich etwa gegen meinen Willen gezwungen werde, etwas zu tun, oder von einer Macht, die mich »ergreift«, übermannt werde. Hierhin gehört der echte Fall des Sichhineinreißenlassens.[1] Jemand wird gezwungen, einen anderen im Stiche zu lassen, durch Bedrohung von Leib und Leben. Der Betreffende zieht nicht sein Leben der Treue gegen den anderen vor, sondern steht etwa vor einer so viel stärkeren Persönlichkeit, daß er nicht »wagt«, zu widersprechen, obgleich ihm das Herz blutet, dies tun zu müssen; oder es wird jemand etwa von einer sinnlosen Gier befallen, die ihn übermannt, er kämpft und kämpft, aber die Gier ist stärker als er. Er kann sich schließlich nicht mehr helfen, er ergibt sich und ist vielleicht tief traurig darüber. Hier fehlt jegliche Sollzuteilung als meine Stellungnahme. Es liegt ein »Sichergeben« an eine Macht vor, durch welches das Tun oder Unterlassen als Realisation des betreffenden Sachverhaltes erlebt wird. Dieser Fall, der uns zwar noch als Handlung dient, muß doch schon von allen anderen Handlungstypen getrennt werden und erfordert eine eigene Behandlung. Es mag schwer sein, zu entscheiden, ob es sich im einzelnen Falle um ein Hingerissenwerden handelt, oder ob im Kampfe schließlich doch der Moment eintritt, in dem ich quasi sage: Sei es drum, es soll so sein, wenn es auch zehnmal unrecht ist. Das ändert nichts an der prinzipiellen Verschiedenheit dieser beiden Handlungen. Im unechten Hingerissenwerden kommt es doch endlich zu einer willentlichen Hingabe an die Existenz des Sachverhaltes, im anderen Falle hingegen erliege ich der Macht, die ein Tun inauguriert, das ich als Sachverhaltsrealisation erlebe. Wäre das letztere nicht der Fall, wäre es allerdings keine Handlung in unserem Sinne mehr.[2]

1) Der Ausdruck »Hinreißen« wird auch für Täuschung, der man erliegt, gebraucht. Man läßt sich etwa überreden gegen eine innere Stimme, oder wir wollen gegen »besseres« Wissen, dann fehlt der jeweiligen Handlung nicht die zugehörige Stellungnahme, sondern dieselbe ist nur von einem Wissen des Richtigen begleitet, bzw. es liegen Erlebnisse vor, die als Grundlage der Stellungnahme in Frage kämen, und diese stehen im Widerspruche zu der tatsächlichen zentralen Stellungnahme. Der Widerspruch liegt nicht wie in dem obenerwähnten Falle zwischen Willensstellungnahme und tatsächlicher Handlung.

2) Nicht gewollt kann allerdings in einem Sinn so viel besagen, daß bereits keine Handlung mehr vorliegt. Bei allen Fällen, wo ich z. B. in ein Zimmer gehe, ohne es mir vorzunehmen, wie wir sagen: ganz in Gedanken. Ich sage etwa mich entschuldigend, ich bin, ohne es zu wissen, hierher ge-



Neben diesem Typus steht die volle eigentliche Handlung. In ihr ist eine Kenntnisnahme, bzw. ein Wissen von Sachverhalten und ihrer Bedeutung für mich oder an sich Unterlage der antwortenden Willensstellungnahme. Diese fundiert ihrerseits einen Vorsatz, aus dem die Realisation des Sachverhaltes fließt. Auch dieses volle normale Handlungsphänomen kann noch ein sehr ungleiches Aussehen aufweisen, je nachdem die Willensstellungnahme eine Wertantwort, oder wie wir es nannten, eine mittelbare Willenszuwendung ist. Die Verschiedenheit der Schicht, in der diese beiden Willenstypen auftreten, sowie die Verschiedenheit des Ranges in den Willensstellungnahmen verändert das ganze Handlungsphänomen. So müssen wir bei unserer Frage nach den Trägern des sittlichen Wertes diese bei jedem dieser beiden Handlungsphänomene getrennt stellen. Da die Handlung gegen den Willen sowie der Spezialfall Handeln ohne Willen viel leichter nach Behandlung der normalen Fälle zu erörtern sind, stellen wir sie zunächst zurück. Wir stellen unsere Frage nach dem sittlichen Wert zunächst nur in bezug auf die beiden vollen Handlungstypen, indem der Sachverhalt in einer Wertantwort oder in einer mittelbaren Stellungnahme g e w o l l t wird. Und zwar fragen wir erstens: welche der genannten Elemente und welche Momente haben wir als indirekte Träger des sittlichen Wertes einer Handlung aufzufassen? Von welchen dieser genannten Faktoren hängt es ab, ob eine Handlung sittlich bedeutsam ist, und in welchem Maß sie dieses ist. Zweitens, welchen Faktor haben wir als direkten Träger der Sittlichkeit einer Handlung anzusehen? Hierzu ist zu bemerken, daß die Frage nach dem direkten Träger, nach dem Faktor, dem die sittlichen Werte zukommen, zunächst noch unpräzis gestellt ist und daher überflüssig erscheinen könnte; man könnte mit Recht sagen: natürlich ist die Handlung selbst als Ganzes in diesem Falle der direkte Träger, da ich ja doch von ihr Güte, Schlechtigkeit usw. aussage. Jedoch hat es sich erstens gerade darum gehandelt, festzustellen, was ich mit Handlung als Ganzes meine. Zweitens ist, wenn das Phänomen der Handlung im prägnanten Sinne

gangen, ich habe es nicht gewollt. Hier fehlt jedes Erlebnis der Realisation eines Sachverhaltes und von Handlung kann deshalb keine Rede mehr sein; oder ich habe etwa Hunger und greife nach einem Stück Brot. Hier kann allerdings jedes Wollen fehlen, aber schon abgesehen davon, kommt es als bloßes Tun ohne Beziehung zu einem objektiven Sachverhalt als Handlung nicht in Betracht. Ein Fehlen des Wollens also in dem Sinne einer »u n b e w u ß t e n« Handlung ist für unseren Begriff der Handlung ausgeschlossen, denn diesen Grad von Bewußtsein erfordert die erlebte Beziehung zum Sachverhalte.



— nicht bei jeder sogenannten »sittlichen Handlung« — in der charakterisierten Einheit von Erlebnissen besteht, jetzt noch die Frage möglich, welchen dieser Faktoren sie primär gilt. Welches der Elemente bildet den Kern des Ganzen, dem der Wert eigentlich zukommt, und welchen Faktoren kommt er gewissermaßen nur sekundär zu, auf welche geht er gleichsam nur über? Ist die Kenntnisnahme in einem Werturteil ebenso als direkter Träger der Sittlichkeit gemeint, wie die Willensantwort, oder wird sie nur mitgemeint?

Die Frage nach dem direkten Träger ist also in einem Sinne schon beantwortet durch eine Klärung dessen, was unter Handlung zu verstehen ist. Nun handelt es sich noch um die Frage, welcher Faktor als primärer direkter Träger anzusprechen ist. Unsere Fragestellung ist für jede der beiden Handlungstypen getrennt. Erstens; welche Faktoren sind bei einer Handlung als Träger des sittlichen Wertes anzusprechen, der eine Wertantwort zugrunde liegt, und welcher Faktor in ihr ist als direkter primärer Träger zu bezeichnen?

Zweitens: welches sind die indirekten und welches der direkte primäre Träger des sittlichen Wertes bzw. Unwertes bei einer Handlung, in der keine Wertantwort enthalten ist? Zunächst soll uns die Beantwortung bei dem ersten Handlungstypus beschäftigen, durch die auch die Besprechung des zweiten Falles wesentlich vorbereitet werden soll.

Wir beginnen den zweiten dazu bestimmten Teil mit der Frage nach der Rolle des Sachverhaltes bzw. seiner Werte. Dann soll die Rolle der Kenntnisnahme bzw. des bloßen Wissens von dem Sachverhaltswert, dann die der darin fundierten Willensantwort besprochen werden. Endlich alle diejenigen »Wertquellen«, die noch außer den genannten Faktoren in Frage kommen. Der weitere Verlauf ergibt sich natürlich aus der Sachlage, und wir schließen nach der Präzisierung unserer Fragestellung sowie der Festlegung eines einheitlichen abgeschlossenen Begriffes von Handlung diesen ersten einleitenden Teil.

Zweiter Teil.

I. Kapitel.

Die Sachverhaltswerte.

Wenn wir die Vereitelung eines schönen Projektes bedauern, steht die Tatsache, daß dieses Gut nicht existiert, als Übel vor uns. Umgekehrt, wenn wir uns freuen, daß ein Gut realisiert wird, dünkt uns die Existenz desselben wertvoll. Fragen wir hier nach dem Träger dieses »Existenzwertes«, so sehen wir, daß es die Tatsache, daß dieses Gut existiert, ist, eine Art von Inhalt, den wir eben als Sachverhalt bezeichneten.[1] Nicht nur die Dinge und die Personen stehen wertbehaftet vor uns sondern auch die Tatsache, daß diese wertvollen Personen und wertvollen Dinge existieren. Nicht nur ein edler Mensch ist Träger bestimmter Werte, wie des Edlen, Guten, sondern auch der Sachverhalt, daß dieser Mensch existiert, daß er in dieser Weise in die Realitätswelt eingeht, ist in bestimmter Weise wertvoll. Der Existenzialsachverhalt trägt dabei nicht denselben Wert wie sein Hauptglied, der wertvolle Gegenstand, er ist nicht selbst schön oder nützlich wie das zu verwirklichende Objekt, sondern er trägt einen ganz bestimmten eigenen Wert. Dieses Verhältnis von dem Wert eines Gegenstandes zu dem seiner Existenz, ist, wie man deutlich sieht, nicht etwa eine an diesen Fällen haftende Eigentümlichkeit sondern eine allgemeine Wesensbeziehung zwischen dem Existenzialsachverhalt und seinem Glied, dem existierenden Gut. Man könnte sie folgendermaßen formulieren: Der Existenzialsachverhalt jedes wertvollen Gegenstandes, das heißt die Tatsache, daß ein wertvoller Gegenstand existiert, ist selbst wieder in bestimmter Weise wertvoll, wobei der Existenzialsachverhalt nie dieselbe Wert-

1) Auf eine Abgrenzung dessen, was wir mit Sachverhalt selbst meinen, kann in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Dies würde von unserer Aufgabe ganz ablenken und Analysen anderer Art erfordern. Wir haben von Anfang an immer auf dieses Phänomen rekurrieren müssen, ohne es selbst je zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, indem wir uns mit Hinweisen im Beispiel behalfen. Der für alle Gebiete der Erkenntnis so wichtige und grundlegende Sachverhaltsbegriff ist von E. Husserl in seinen »Logischen Untersuchungen« zum erstenmal in seiner Eigenart expresse herausgestellt worden. Auf die Formung, die er dort gefunden hat, sowie auch bei A. Reinach in der schon öfter erwähnten Arbeit »Über das negative Urteil« kann ich mich hier berufen und mir daher ein weiteres Eingehen auf diesen Begriff ersparen.



qualität besitzt, wie sein Glied, der wertvolle Gegenstand. Umgekehrt kann der spezifische Wert des Existenzialsachverhaltes nie einem Gegenstand auf Grund seiner qualitativen Beschaffenheit zukommen.

Daß der Wert des Existenzialsachverhaltes von dem Werte seines Gliedes, von dem er doch ganz abhängt, immer derart verschieden ist, scheint ein Hinweis auf eine einheitliche Zusammengehörigkeit aller Werte des jeweiligen Existenzialsachverhaltes gegenüber den mannigfaltigen Werten der Sachverhaltsglieder selbst zu sein. Wir können von einer besonderen Wertgruppe, den Existenzwerten, sprechen, die trotz ihrer Abhängigkeit von dem jeweiligen Werte des existierenden Gegenstandes als eine qualitativ einheitliche Wertart zusammengefaßt werden dürfen. Innerhalb derselben sind sowohl alle qualitativen Unterschiede als auch alle Höhenunterschiede noch möglich. Sie muß nur als eine besondere Wertart gegenüber sittlichen, ästhetischen, Kulturwerten usw. anerkannt werden. Diesen Werten darf sie dabei nicht als etwas Analoges koordiniert werden sondern muß als etwas ganz Einzigartiges, das in besonderer Beziehung zu den genannten Werten steht und von ihnen abhängt, betrachtet werden. Es ist vor allem wichtig, zu sehen, daß die Abhängigkeit der Existenzialwerte von den Werten der jeweiligen Sachverhaltsglieder sich auch auf die Höhe erstreckt. So etwa, daß der Wert des Existenzialsachverhaltes eines hohen sittlichen Gutes selbst wieder wertvoller ist als der Existenzialsachverhalt eines niedriger stehenden. Wir können dies so formulieren: Jeder Existenzialsachverhalt eines höheren Gutes ist selbst entsprechend wertvoller als der eines weniger hohen.[1]. [2]

An den Existenzialwerten allein sehen wir schon, daß Werte im weiteren Sinne des Wortes (aber als echter Gegensatz zu bloß »für mich Wichtigem«) an Sachverhalten haften können, ja, daß gewisse Wertarten nur Sachverhalten zukommen können. Wir sagen vielleicht

1) In seinen Göttinger Vorlesungen seit dem Jahre 1902 hat E. Husserl diese wesensgesetzlichen Beziehungen, auf Brentano weiterbauend (vgl. Ursprung der sittlichen Erkenntnis, 1889, S. 25), in ihrer prinzipiellen Bedeutung hervorgehoben und sie ebendaselbst zu Zwecken seiner Begründung einer »Formalen Axiologie und Praktik« verwertet.

2) Sowohl die Existenz eines positivwertigen Gegenstandes ist wertvoll, als auch die Nichtexistenz eines negativwertigen. Ebenso ist die Nichtexistenz eines positivwertigen unwertig, wie auch die Existenz eines negativwertigen. Es gibt somit formal verschiedene Gruppen von Existenzialwerten. Auf einen Vergleich der Bedeutung der verschiedenen Typen ceteris paribus kann hier nicht eingegangen werden Es sei nur hier auf die sehr diffizilen Probleme, die sich hieran anschließen, hingewiesen.



besser hier: der Existenzialsachverhalt ist wertvoll, als: er ist Träger eines Wertes. Wir können dieses »wertvoll« nicht mit der Schönheit einer Landschaft oder der Reinheit eines Charakters vergleichen, eine materiale Wertfülle ist hier in demselben Sinne nicht vorhanden. Die formale Bedeutsamkeit in sich ist aber in vollem Maße gegeben, aus der ein »so sein sollen« fließt. Es steckt in dem »wertvoll« etwas dem eigentlichen materialen Wert Entsprechendes, Verwandtes, aber doch Eigenartiges, von ihm charakteristisch Verschiedenes.[1] Das Folgende soll uns in Kürze zeigen, welch mannigfache Wertgruppen Sachverhalte tragen können. Wir sagen manchmal: Es ist recht, daß dieser Verbrecher bestraft werde, oder: Es ist recht, daß das Leben dieses Mannes erhalten bleibt; es ist unrecht, daß das Versprechen nicht gehalten wird. Hier haben wir es wieder mit Werten zu tun, die an Sachverhalten haften. Daß der Gute belohnt wurde, ist recht, daß die Pest ein Land verschonte, ist recht; nie kann in demselben Sinne etwa ein großmütiger Verzicht auf etwas »recht« genannt werden. Wir haben also hier wiederum einen Typus von Werten, der nicht nur unter anderem auch an Sachverhalten auftreten kann sondern nur an Sachverhalten.

In der Rechtheit von Sachverhalten finden wir einen Typus, der erstens qualitativ von der Klasse der Existenzialwerte verschieden ist, zweitens darin, daß er an schlichten Sachverhalten und nicht an Existenzialsachverhalten haftet. Gemeinsam ist dem Rechtheitswert wie dem Existenzialwert, daß sie nur an Sachverhalten auftreten können.

Auch ganz andere Werte sehen wir an schlichten Sachverhalten auftreten, z. B. die Erfreulichkeit eines Ereignisses.[2] »Daß dieser Mann wieder gesund geworden, daß die Ernte dieses Jahr von keinem Unwetter zerstört wurde, ist erfreulich.« Nie kann in diesem Sinn eine Person, ein Ding oder ein Verhalten erfreulich sein. Denken wir an Werte aus der ästhetischen Sphäre, so wäre die Tragik als Beispiel eines Sachverhaltswertes anzuführen. Wiederum ist, wenn wir vom tragischen Schicksal reden, ein Sachverhalt der eigentliche Träger dieser Tragik; daß Wallenstein zugrunde gehen

1) Eine nähere Analyse des Verhältnisses von »Wertvollem« und »Wertbehaftetem« gehört in eine eigentliche Werttheorie. Auf dieses Problem kann daher hier nur hingewiesen werden.

2) Ohne auf eine Analyse des mit Ereignis bezeichneten Phänomens einzugehen, genügt es, an Beispielen zu zeigen, daß es immer der Sachverhalt, der zu diesen Ereignissen gehört, ist, an dem die Erfreulichkeit in diesem Sinne allein auftreten kann.



muß, daß Ödipus in die furchtbare Schuld verfällt, ist tragisch. Personen oder Dinge können nie Träger der Tragik sein. Es wäre nicht zweckmäßig, noch weiter Beispiele von Sachverhaltswerten zu häufen, die eben angeführten genügen, um die Behauptung, daß auch Sachverhalte Träger von Werten im weiteren, oben bestimmten Sinne sind, zu rechtfertigen.

Es kommt hierbei nicht darauf an, wieweit diese Sachverhaltswerte von der Natur ihrer Glieder abhängig sind, ja, gar letztlich in diesen wurzeln sondern nur darauf, daß gewisse Wertqualitäten, wie sie sind, direkt an Sachverhalten haften, beziehungsweise nur an ihnen uns entgegentreten können. Diese Werte haften den Sachverhalten so direkt an, wie Personwerte Personen, Dingwerte Dingen, wenn auch in diesem Punkt sonst die größten Unterschiede vorliegen. Die Trägerbeziehung, die allen diesen gemeinsam zukommt, stellten wir zu Anfang als direkte der indirekten gegenüber. Wenn wir sagen: Ein Mensch ist gut, dieser Sachverhalt, daß mein Freund kommt, ist erfreulich, so drückt das »ist« eben diese Trägerbeziehung aus. Für unsere Untersuchung ist es von besonderer Bedeutung, daß Sachverhalte in diesem Sinne Träger von Werten sind, da in jeder Handlung Sachverhalte realisiert werden. Die Art, wie der Wert an Sachverhalten haftet, ist, genauer besehen, bei jeder Wertart in bestimmter Weise modifiziert, jedoch kommt es für uns nur darauf an, daß alle erwähnten Sachverhaltswerte das gemeinsam haben, daß sie an dem Sachverhalt direkt haften, so daß wir ihm und nur ihm in prädikativer Aussage diese Werte zukommen lassen können.[1] In dieser Funktion des direkten Tragens liegt mehr als das bloße »an etwas haftend Auftreten«. Wenn einem Gegenstand etwas »zukommt«, ist zwar damit noch nichts über die indirekten

1) Wir finden bei den Sachverhaltswerten scharf zu sondernde Gruppen vor, wenn wir die Frage nach der Art des Haftens bis ins einzelne durchführen. Der Wert der Erfreulichkeit, der an einem Sachverhalt haftet, kommt ihm nicht in derselben Weise selbständig ohne Rekurs auf gewisse Erlebnisse zu, wie etwa die Rechtheit dem Sachverhalte. Wir kämen hier auf verschiedene Klassen von Sachverhaltswerten, die sich hinsichtlich ihrer objektiven Selbständigkeit unterscheiden. — Auch noch in anderer Hinsicht gehen die verschiedenen Sachverhaltswerte in der Art ihres Haftens auseinander. So z. B. die Existenzwerte in ihrer korrelativen Abhängigkeit von dem Werte des existierenden Gegenstandes, im Gegensatz zur Erfreulichkeit oder zur Rechtheit. Endlich würde eine Einteilung der Sachverhaltswerte in Berücksichtigung ihrer größeren oder geringeren qualitativen Verwandtschaft mit sittlichen Werten eine eigene Untersuchung erfordern Es kann hier nur auf die noch gänzlich ungeklärten Probleme hingewiesen werden.



Träger gesagt, die die Natur dieses Etwas sowie die Tatsache, daß es ihm zukommt, bedingen. Aber eine phänomenale Zugehörigkeitsbeziehung ist damit schon gesetzt, die über das bloße »Erscheinen an« weit hinausgeht. Die Sachverhaltswerte erscheinen, mögen sie indirekt noch so abhängig von der Natur der Glieder des Sachverhaltes sein, doch nicht bloß an ihm sondern kommen ihm im prägnanten Sinne zu. Dieser Unterschied wird im folgenden noch klarer werden.

Wie wir sehen, finden sich unter den Sachverhaltswerten ganz verschiedenartige Typen, wie etwa ästhetische Werte, Erfreulichkeit, Rechtheit und der von uns als Existenzwert bezeichnete. Sittliche Werte hingegen, die wir ganz zu Anfang vague als Klasse von Person- und Erlebniswerten abgrenzten, sind nicht darunter. Dies ist von großer Bedeutung für uns. Wie dem Sachverhalt Erfreulichkeit, Rechtheit zukommt, kann er nie gut oder edel sein. Dies ist nicht nur durch diese besonderen Prädikate sinnlos und unverträglich, sondern es tritt in diesen Beispielen klar zutage, daß sittliche Werte ganz generell nie einem Sachverhalt im prägnanten Sinne zukommen können, ebensowenig wie sittliche Werte Dingen anhaften können.

Viele der genannten Sachverhaltswerte dagegen sind sittlich bedeutsam, d. h. die Handlungen, die diese Werte von Sachverhalten realisieren, sind selbst sittlich wertvoll. Der Ausdruck »sittlich« wird oft so verwandt, daß es unklar bleibt, ob die eigentlich sittlichen Werte selbst gemeint sind, oder die Sachverhaltswerte, deren Beantwortung sittlich ist. Wenn man etwa von »sittlichen« Pflichten spricht, bleibt es zweifelhaft, worauf »sittlich« zu beziehen ist. Man spricht etwa von dem besonderen Forderungserlebnis, das »sittlichen« Werten eigen ist. Ist dann die Forderung gemeint, die von dem Typus von Sachverhaltswerten ausgeht, deren Beantwortung sittlich wertvoll ist, oder die, die in dem sittlichen Werte selbst gründet? Es ist von größter Wichtigkeit, die sittlichen Werte selbst von den bloß sittlich bedeutsamen scharf zu trennen.

Die Tatsache, daß eine Straße gut gebaut wird, ist wertvoll, aber durchaus nicht sittlich bedeutsam, d. h. der, der sie realisiert, vollzieht wohl eine verdienstvolle, vernünftige Handlung, aber keine spezifisch sittliche. Hält man neben diesen Sachverhaltswert den, der an der Erhaltung eines Menschenlebens haftet, so sieht man, welch anderer Wertsorte er angehört. Wir werden später sehen, daß die sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerte nur eine ganz bestimmte Gruppe unter den Sachverhaltswerten darstellen. Sie alle tragen bei der größten qualitativen Variationsmöglichkeit doch einen ge-

meinsamen Charakter. Sie stellen in gewissem Sinne eine einheitliche Klasse dar, deren Abgrenzung einer eigenen materialen Disziplin vorbehalten bleibt.[1] Der eigenartige Vorrang, den die Forderung, die von ihnen ausgeht, im Gegensatz zu allen andern besitzt, könnte als Merkmal dieser Klasse angeführt werden.[2]

Die eigentliche Bedeutung der Trennung von sittlich bedeutsamen Sachverhalten, die für unser Problem ja allein in Frage kommen, von bloß im allgemeinen wertvollen Sachverhalten wird im folgenden erst wirklich klar hervortreten können, bei der Bestimmung der Bedingungen, die die Wertantwort zum Träger spezifisch sittlicher Werte machen, zu der wir nach näherer Betrachtung des werterfassenden Aktes kommen werden.

II. Kapitel.

Das Wertnehmen.

Wir sahen bei Besprechung der Kenntnisnahme, daß sie sich auf die verschiedenartigsten Regionen der Gegenstandswelt beziehen kann. Sie erleidet dabei jeweilige Modifikationen, die in bestimmter Korrelation zu den betreffenden Gegenstandsgebieten stehen. Ein Hören von Tönen, ein Sehen von Farben, ein kategoriales Erfassen von Sachverhalten, ein Wahrnehmen von Dingen sind alle Kenntnisnahmen und haben alle für die Kenntnisnahme als solche charakteristischen Momente; sie sind nur jeweils korrelativ zu den Gegenstandsgebieten modifiziert. Die verschiedenen Stufen der Gegebenheit sind innerhalb jedes dieser Erlebnisse zu finden. Sie sind alle als Kenntnisnahmen in gleicher Weise fähig, Grundlage für die Erkenntnis zu werden, um einen üblichen, wenn auch in mancher Hinsicht verhängnisvollen Ausdruck zu gebrauchen, ihr »Erkenntniswert« ist derselbe. Wenn jemand etwa aus Neid, aus Ressentiment

---

1) Meistens wird, wenn von materialer Ethik die Rede ist, auch an diese Disziplin gedacht, die es mit der Abgrenzung der sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerte sowie mit ihrer gegenseitigen Rangordnung zu tun hat. In dieser materialen Ethik wäre dann nie von sittlichen Werten die Rede sondern nur von sittlich bedeutsamen. Diese Disziplin gilt uns daher nicht als materiale Ethik selbst sondern bloß als eine Unterabteilung derselben, die mehr eine Voruntersuchung für das Ethische darstellt. Die Vorzugsrelationen zwischen ethischen Werten sind ebenfalls scharf von den Vorzugsgesetzen zu unterscheiden, die für die sittlich bedeutsamen Werte gelten und gleichzeitig als Normen fungieren können.

2) Vgl. Kapitel 3, II.



gegen die Vorzüge einer anderen Person dieser ein Bein durch Verleumdungen zu stellen sucht, so haftet dieser Handlungsweise gegenständlich eine unmittelbare Häßlichkeit an, die sich uns bei dem Blick auf diesen Heuchler und sein Benehmen aufdrängt, wie ein grelles Licht bei dem Blick auf gewisse hellbeleuchtete Gegenstände. Auch hier haben wir es mit einer reinen Kenntnisnahme zu tun, deren Gegenstand ein Unwert ist. Ohne auf irgendwelche genetische Theorien, die durch Hypothesen über das Zustandekommen einer solchen Gegebenheit, die Tatsache dieser Gegebenheit zu verschleiern suchen, irgendwie Rücksicht zu nehmen, da sie für unsere absolute Einstellung nichts besagen können, wollen wir zu zeigen versuchen, wie unumgänglich das Zugeständnis einer solchen echten Kenntnisnahmeart von Werten ist. Wir fragen also: Wie ist bei dem Blick auf eine solche Handlung der Wert bzw. Unwert eben dieser Handlung uns bewußt? Denn, wie gesagt, ob es »eigentlich« ein »Gefühl« ist, das in uns steckt, und das von uns »assoziativ« durch »Gewohnheit« mit dem Gegenstande verknüpft wird, und es so zu dem Bewußtsein kommen läßt, daß diese Wertqualität an dem Gegenstande haftet, die »eigentlich« ein »Gefühl« ist, ist für unsere Fragestellung gänzlich uninteressant. Derartige geistreiche und vom Standpunkte der äußersten Denksparsamkeit aus ganz respektable Hypothesen können, solange sie genetisch gemeint sind, völlig ignoriert werden, da dadurch die Arbeit einer strengen Analyse dessen, was nun so »kunstvoll« geworden ist, nämlich dem Bewußtsein, daß an gewissen Gegenständen gewisse Werte haften, nie erlassen oder erspart werden kann. Sobald aber diese Theorie in irgendeiner Form wirklich das Gegebene, d. h. die Art, wie das mit wertvoll Gemeinte vor uns steht und an dem Gegenstand haftet, dem es in prädikativer Aussage zugeteilt wird, beschreiben soll, muß auf eine sachliche Darlegung ihrer gänzlichen Unhaltbarkeit und grenzenlosen Oberflächlichkeit eingegangen werden. Die in dem ersten Abschnitt angestellten Untersuchungen geben uns die Mittel dazu an die Hand. Die Trennung von Kenntnisnahme und von Stellungnahme und die Abscheidung dieser beiden Erlebnisse von Zuständlichkeiten, die nicht mehr als intentional in Anspruch genommen werden können, ist es, die wir nun heranziehen müssen. Wenn wir an dieser Trennung streng festhalten, erweist sich klar an einem Beispiel, wie unmöglich eine solche Umdeutung der Wertqualitäten ist. Ich streite etwa mit jemand über die Bedeutung eines Komponisten. Um ihn meiner Meinung zu überführen, spiele ich ihm ein Stück vor. Wie ich bei dem Streite über die Farbe eines Gegenstandes den anderen vor



den betreffenden Gegenstand führe und sage: »Sieh hin, ist es nicht so, wie ich sagte?« so »führe« ich jetzt den Betreffenden »vor« die Melodie und sage ihm: »Merkst du die Schönheit dieser Melodie? Diese Lieblichkeit und Zartheit und dabei diese Weite, die in ihr steckt?« Ich verweise ihn damit auf die Schönheit der Melodie, ich deute gleichsam auf diese hin. Ich will meine Behauptung durch eine Kenntnisnahme verifizieren, und diese von ihr letztlich entscheiden lassen. Somit handelt es sich hier um eine Kenntnisnahme, die Grundlage der Verifikation werden soll, denn wie wir im Vorhergehenden ausführlich sahen, nur in einer Kenntnisnahme oder in einer auf ihr aufgebauten Erkenntnis kann eine Behauptung letztlich verifiziert werden. Man muß also ablehnen, daß in einem solchen Fall ein stellungnehmendes Verhalten dem Gegenstande gegenüber stattfindet, oder ein zuständliches Erlebnis, das ohne intentionalen Charakter nur gleichzeitig mit der Betrachtung des Gegenstandes Hand in Hand geht. Nie ließe sich die Behauptung: Dieses Bild ist schön, bei dem Anblick des Bildes verifizieren, wenn nicht durch eine Kenntnisnahme, in der das eine Glied des behaupteten Sachverhaltes, die Schönheit des Bildes, gegeben ist.[1]

Fragt man sich nun, was mit Schönheit eines Bildes, Güte eines Menschen gemeint ist, so ist es offenbar, daß ich nicht eine Stellungnahme der Begeisterung oder der Bewunderung, mit der ich auf den Gegenstand antworte, meine, sondern ein qualitatives Etwas, das dem Gegenstand anhaftet, und von dem ich in bestimmter Weise als Gegenstandsqualität Kenntnis nehmen kann. Wenn wir uns die Schönheit eines Bildes zur Gegebenheit bringen wollen, nehmen wir nicht im Rückblick Kenntnis von einer Stellungnahme, die wir vielleicht dem Bilde gegenüber vollzogen, sondern wir nehmen unmittelbar in dem Anschauen des Bildes Kenntnis von der Schönheit, und diese Kenntnisnahme fundiert erst die Stellungnahme, wie sie nun auch geartet sein mag. Wie sollte denn auch für einen auf der Gegenstandsseite stehenden Inhalt eine Stellungnahme je etwas leisten können![2] Wir brauchen ja nur an

1) Eine Stellungnahme, die dem Bilde gegenüber stattfindet, bei dem Anblick desselben, könnte dies, wie wir sahen, ihrem Wesen nach nie leisten.

2) An diesem Tatbestand dürfen wir nicht etwa deshalb irre werden, weil die Kenntnisnahme von Werten dadurch ausgezeichnet ist, daß sie eine bestimmte letzte Einstellung voraussetzt, die beispielsweise eine Kenntnisnahme von Farben nicht voraussetzt. Diese letzte Einstellung, die hier anzugeben selbstverständlich unsere Aufgabe nicht sein kann, ist von Max Scheler in schöner Weise in seinem Aufsatz: »Zur Rehabilitierung der Tugend« (Abhand-



die Fälle zu denken, in denen wir wirklich eine Stellungnahme oder einen Zustand im Auge haben, um die phänomenale Verschiedenheit der Blickrichtung in beiden Fällen klar zu machen. Frage ich z. B. jemanden, ob er sich sehr ärgert über etwas, und er prüft sich in dieser Hinsicht, so blickt er zwar zunächst auf den Gegenstand, dann aber in bestimmter Weise auf sich selbst. Er kann z. B. sagen: »Ich wundere mich, daß ich mich so wenig darüber ärgere.« Dann steht nie der Ärger als etwas am Gegenstande Haftendes vor mir sondern als *meine* Stellungnahme zum Gegenstande. Ich kann die Frage, ob mich etwas ärgert, nur letztlich durch eine Kenntnisnahme meiner Stellungnahme zum Gegenstande beantworten, z. B. in der Reflexion. Ebenso möchte ich jemand zeigen, welchen Zustand ein Gegenstand auszulösen imstande ist usw., so werde ich phänomenal auf sein Ich weisen, er wird Kenntnis nehmen von etwas, das sich als sein Zustand ausgibt, in bestimmter Beziehung zu einem Gegenstand stehend, aber nie als *Qualität des Gegenstandes*. Werte hingegen, die »vermeintlich« an Gegenständen haften, können sich auch nur durch eine *entsprechende Kenntnisnahme* des Gegenstandes verifizieren. Und nur darauf kommt es an: Gibt es ein Erlebnis, in dem mir Werte so wahrhaft *gegeben* sein können, wie mutatis mutandis Farben gegeben sind? — Weiterhin sehen wir, daß Werte *selbst nur* als Inhalte einer Kenntnisnahme bzw. einer Erkenntnis oder eines Wissens auftreten können. Genauer, Werte können nur auf der gegenständlichen Seite mir bewußt sein, und nie wie Stellungnahmegehalte »erlebt« werden. Das »Werterlebnis« ist nicht ein »Erleben« im Sinne einer Freude über, und der Wert kann nie wie die Freude nur im Vollzug eines Verhaltens bewußt sein sondern wird *stets gehabt*. Diese Kenntnisnahme von Werten, auf die in letzter Zeit Husserl, sowie auch Max Scheler hinwies, wurde von dem ersteren als *Wertnehmen*, von dem zweiten als »Wertfühlen« bezeichnet.

---

lungen und Aufsätze, Verlag der »Weißen Bücher«, Leipzig 1913) als die der Ehrfurcht aufgewiesen worden. Sie bestimmt quasi die Blickrichtung, unter der allein ein Wert in unser Gesichtsfeld rücken kann. Von dem Werterfassen selbst ist sie jedoch fast ebenso scharf zu trennen, wie das Interesse an Farbennuancen, das mich bestimmt, genauer auf die Farben hinzusehen, die Augen im entsprechenden Moment aufzumachen, von dem Erfassen der Farbennuancen selbst. Daß die Einstellung auf Werte ganz allgemein etwas Selteneres ist als die Aufmerksamkeit, die zur Erfassung von Farben erforderlich ist, daß sie bei einem Menschen »mehr« voraussetzt, darf uns an dem oben dargelegten Tatbestand nicht irre machen, daß Werterfassen eine reine Kenntnisnahme ist.



Der Terminus »Wertfühlen« gibt allerdings so lange zu Mißverständnissen Anlaß, als Stellungnahme und Kenntnisnahme nicht so streng wie hier auseinandergehalten werden. Es könnte die Behauptung: In einem eigenen »Fühlen« sei das eigentliche Werterfassen zu erblicken als eine Erneuerung der »Gefühlstheorie« des 18. Jahrhunderts aufgefaßt werden, solange man eben Fühlen als Kenntnisnahme und Fühlen als Stellungnahme in dem verwirrenden Ausdruck »Gefühl« zusammenfaßt. Die »Gefühlstheorie«, die im 18. Jahrhundert verbreitet war, unterscheidet sich aber von der »Wertfühlenstheorie« auch schon dadurch, daß sie selbst den echten intentionalen Charakter des Fühlens als Stellungnahme verkennt.

Man deutete hier die erlebte Intention auf einen Gegenstand, das bewußte Inkontaktsein mit ihm in eine nur objektiv bestehende Merkmalsbeziehung gewisser als Zustände gefaßter Erlebnisse und der Gegenstandswerte, mit denen das Gesamterlebnis im Zusammenhang stand. Es wurde also beispielsweise die Lust, die ich angesichts eines Gegenstandes erlebe, als Zeichen für den objektiven Wert dieses Gegenstandes gedeutet. Es wurde wohl eine Beziehung zwischen dem lusterregenden Gegenstand und der erregten Lust angenommen, die weit über die bloß kausale hinausgeht, nämlich eine teleologisch gefärbte Anzeichensfunktion der Lust »für« den objektiven Wert des Gegenstandes, beispielsweise der Schädlichkeit oder der Nützlichkeit des Gegenstandes. Dadurch bekam nun das als Zuständlichkeit gefaßte Gefühl eine Bedeutung für die Erkenntnis, allerdings in ganz anderm Sinn als in unserm intentionalen, d. h. Pas Gefühl wurde ein »Anzeichen«, ein Merkmal für die Erkenntnis des Gegenstandswertes und damit selbst ein Gegenstand der Erkenntnis. In diesem verfälschten Sinne wird das Gefühl in der Aufklärungszeit häufig als Quelle der Wert- bzw. sittlichen Werterkenntnis behandelt, eine Auffassung, die von dem Wertfühlen in unserem Sinne, wie man jetzt deutlich sieht, nichts weiß.[1]

1) So bedauerlich die Verkennung des intentionalen Charakters und die darunter schlummernde Nichttrennung von Stellungnahme und Kenntnisnahme ist, so erfreulich ist doch andrerseits das Suchen nach einem eigenen Werthaben gegenüber der Auffassung, daß die Wertigkeit eines Gegenstandes irgendwie aus der wertfreien Gegenstandswelt abgeleitet werden könnte. Daher muß es uns insbesondere wundern, daß wir bei Kant wohl in der vorkritischen Periode ein solches Suchen nach einer selbständigen Quelle des Werterfassens antreffen, in der kritischen Periode hingegen diese Auffassung der eben angeführten, daß die Wertigkeit aus der wertfreien Gegenstandswelt abgeleitet werden könne, wieder Platz macht. Am deutlichsten



Andrerseits macht gerade der Ausdruck »fühlen« auf etwas aufmerksam, was von großer Bedeutung ist.

---

finden wir die erstere in der »Preisschrift« vom Jahre 1764: Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundlagen der natürlichen Theologie und Moral. Da heißt es gegen Schluß: »Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das *Gefühl* sei, und daß beide *ja nicht* miteinander müssen verwechselt werden.« Weiter: »Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urteil: Dieses ist gut, völlig *unerweislich* und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes.« Weiter: »Es ist eine *unmittelbare* Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet« usw.

Wir sehen in dem Angeführten die Vorteile und Nachteile eben dieser Auffassung deutlich hervortreten. Es wird ganz richtig eingesehen, daß man mit allen Ableitungen um eine letzte Wertgegebenheit nicht umhin kann. Man könnte an ein Wertnehmen in unserm Sinne dabei denken. Wieweit jedoch diese Auffassung noch davon entfernt ist, zeigt uns die in dem Mittelsatze hervortretende Deutung des Werthabens, wo an Stelle der echten intentionalen Beziehung diese Anzeichensbeziehung tritt und Gefühl als Stellungnahme und Kenntnisnahme in eins gesetzt wird, bzw. nur die Stellungnahme beachtet wird, die nicht einem Wert etwa »gelten« soll und dann ein Werthaben schon voraussetzt, sondern deren bloßes *Vorhandensein* ein *objektives* Anzeichen für das *transzendente Vorhandensein* eines Wertes bedeutet; daher auch das »Unerweislich« der Behauptung; »das ist gut«, was mehr heißt als unableitbar. Brentano bricht in seiner epochemachenden Schrift: »Ursprung der sittlichen Erkenntnis« zwar mit *dieser* Verfälschung des intentionalen Charakters, trennt aber Gefühl als Stellungnahme und Kenntnisnahme immer noch nicht. Der »Akt« der Liebe ist für ihn Grundlage der Werterkenntnis, und zwar hier, indem er unter Liebe einen intentionalen Akt versteht, in dem die Beziehung zum Gegenstande nicht nur objektiv besteht sondern in dem Erlebnis selbst enthalten ist. Nicht nur die Tatsache, daß der Liebesakt angesichts eines Gegenstandes auftritt, ist ein Anzeichen für die Wertigkeit des Gegenstandes, sondern mit dem Akt der Liebe, in dem Akt der Liebe selbst wird die Wertigkeit des Gegenstandes in gewissem Sinne erfaßt. Jedoch wird der Wert in eine Liebenswertigkeit umgedeutet und die *Antwortsbeziehung* der Liebe dabei *völlig verkannt*. Die Liebenswertigkeit erfasse ich nach Brentano im Haben meiner Liebe zu einem Gegenstand. Denn mit dem Vollzug jedes Erlebnisses geht für ihn ein Haben des Erlebnisses selbst Hand in Hand. Im Lieben ist mir das Lieben zugleich vorstellig, im Freuen die Freude usw. So habe ich die Liebenswertigkeit eines Gegenstandes auf diesem Umweg und dabei auch für Brentano auch seinen Wert. Man sieht deutlich den Fortschritt über eine bloß objektive Anzeichensbeziehung meiner Stellungnahme und des Wertes, indem hier die Liebe sinnvoll einem Gegenstande »gilt«, was die Brentanoschen Unterscheidungen von richtig und unrichtig charakterisiert allein ermöglicht. Aber zugleich sieht man, wie weit das Werthaben hier noch von

Sahen wir nämlich, daß Werte eine eigene echte Kenntnisnahme besitzen, die die Grundlage aller letzten Erkenntnis von Werten darstellt, so müssen wir andrerseits auf die relative Unabhängigkeit von »Wertnehmen« und Erkennen, daß etwas wertvoll ist, hinweisen. Wir sahen schon zu Anfang unserer Ausführungen, welch' neue Einstellung das Erkennen gegenüber der bloßen Kenntnisnahme voraussetzt. Die Fähigkeit des Erkennens bei einem Menschen ist etwas sehr anderes, wie die Tiefe und Weite seiner Fähigkeit, Kenntnis zu nehmen. Es ist besonders wichtig, sich dies für das Wertgebiet klar zu machen. Es kann jemandem ein Sachverhalt in seiner Wertigkeit gegeben sein, ohne daß er ausdrücklich erkennt, daß dieser Sachverhalt wertvoll ist. Ja, die Gegebenheit des Wertes kann eine viel nähere, adäquatere sein, als es erforderlich wäre, damit dieses Wertnehmen die Grundlage einer evidenten Erkenntnis bildet, und doch kann jede zugehörige »Erkenntnis« fehlen.

Dies hat die weittragendsten Konsequenzen. Es kann infolge bestimmter Vorurteile die Überzeugung vorliegen, gewisse Verhaltungsweisen seien unrichtig, etwa Mitleid sei nur eine Schwäche; wenn man einem andern, der leidet, helfen wolle, so sei das ein Unsinn. Derselbe, der ehrlich eine solche Überzeugung hat, kann jemandem, sobald er ihn vor seinen Augen leiden sieht, unmittelbar ohne jede »Überlegung« helfen. Im Moment steht ihm der Unwert des fremden Leides bzw. der Wert des Gegenteils vor Augen, und er antwortet mit seinem Willen auf diesen Wert. Er »fühlt« den materialen

---

einem eigentlichen Wertnehmen oder Wertfühlen entfernt ist. Es liegt ja die Nichttrennung von Stellungnahme und Kenntnisnahme bei Brentano ebenso auf andern Gebieten vor. Die Überzeugung ist statt der Erkenntnis bei ihm »evident« oder »nichtevident«. Dadurch wird auch die Analogie von evidenter Überzeugung und richtig charakterisierter Liebe verständlich. Die Undifferenziertheit seiner Auffassung des intentionalen Momentes in der Stellung von Erlebnis und Gegenstand ist für das gesamte Reich der Erlebnisse dieselbe und macht sich nur in der Frage nach einem eigenen Werterfassen besonders empfindlich bemerkbar. Husserl führte in den schon erwähnten Vorlesungen seit 1902 die Selbständigkeit eines eigenen Werthabens aus, dessen Analogie zur Wahrnehmung der Ausdruck »Wertnehmen« illustrieren soll. Auch Max Scheler führte, unabhängig von Husserl, in seinen Vorlesungen im Jahre 1907 bis 1910 in mannigfachster Weise die Selbständigkeit des Wertfühlens als echter Analogie zum Wahrnehmen also als Kenntnisnahme aus, nachdem in Husserls »Logischen Untersuchungen« durch Präzisierung des eigentlich »Intentionalen« die erkennntnistheoretische Grundlage für diese Trennung niedergelegt worden war.

Unwert, ohne zu »erkennen«, daß dies ein Unwert ist. Das letztere erfordert noch eine völlig neue Einstellung. Er vergißt vielleicht diese Kenntnisnahme, nachdem er im Moment so geantwortet hat, und bleibt bei seiner vorigen Überzeugung. Trotzdem war seine Antwort eine durchaus sehende, echte Antwort, ja, sachlich fundierter als eine, die sich nach dem bloßen leeren Wissen: dies ist wertvoll, richtet. Aber nur die Erkenntnis, die sich auf einer solchen Kenntnisnahme aufbaut, wäre imstande, seine Überzeugung bzw. seine Behauptungen über Wert oder Unwert letztlich zu verifizieren bzw. zu korrigieren.

Noch wichtiger für uns ist ein anderer Fall von Diskrepanz der Überzeugung bzw. des Wissens um den Wert einerseits und dem Wertfühlen andrerseits. Es handelt sich um den schon an früherer Stelle erwähnten Fall des »Einfältigen«, der ohne zu wissen, was recht ist, der Stimme seines »Herzens« folgt. Ein derartiger Typus läßt etwa aus Mitleid einen Gefangenen im geheimen frei, im Bewußtsein, unrecht zu handeln. Er sieht das Unglück des Gefangenen und kann es nicht mit ansehen; lieber sündigt er. Auch hier steht das Wertwissen im Widerspruch zu einem Wertfühlen. Ja, es kommt zu einem Widerstreit im aktuellen Erlebnis, zu einem Schwanken zwischen dem formal für recht Gehaltenen und dem als wertvoll »Gefühlten«. Dies ist, abgesehen von der Unabhängigkeit von Wertnehmen und zugehörigem Erkennen in einer Verfälschung des Wertbegriffes gegründet. Der Wert ist ihm als das, was man »tun« soll, als das Gebotene, als die Pflicht usw. rein formal bewußt, und es liegt in diesem bereits eine bestimmte Beziehung auf die eigene Antwort. Das Bewußtsein: dies ist »wertvoll«, »recht«, ist vollständig formal und leer und entbehrt der materialen Unterlage dessen, was Wert oder ein bestimmter Wert ist, so leer, wie es mir etwa als Glied eines bloß »gewußten« Sachverhaltes bewußt ist. Derselbe kann andrerseits sehr wohl von der Wertmaterie Kenntnis nehmen, den Wert deutlich fühlen, und trotzdem nicht wissen, daß dies ein »Wert« in diesem formalisierten Sinne ist. So ist es erklärlich, daß jemand der Überzeugung sein kann, er sollte eigentlich nicht auf den gefühlten Wert hören, so geböte es seine Pflicht. Er wird zwar nie den auf der Gegenstandsseite gefühlten Wert für einen Unwert halten, da er einen so reinen Wert- bzw. Unwertbegriff nicht kennt, sondern höchstens nur unter Umständen die Überzeugung haben, er dürfe dies eigentlich nicht befolgen.

Diese eigenartige Diskrepanz, die bis zu einem Widerstreit der beiden Erlebnisse sich steigern kann, gründet in zwei Voraussetzungen.



Erstens in der schon erwähnten Kluft zwischen der klarsten Kenntnisnahme und der »Erkenntnis«, in der neuen Einstellung, die diese erfordert, und in den neuen Fähigkeiten und Seiten, die sie in einem Menschen, der Tiefe und Klarheit der Kenntnisnahme sowie der darauf antwortenden Stellungnahme gegenüber in Anspruch nimmt. Zweitens in der Unklarheit dessen, was einem formal als Wert gilt. Wert bedeutet hier mehr schon die Beziehung des Wertes zur Antwort, das »Soll«, die »Forderung«, das »Gebotene« ganz allgemein. Der eigentliche materiale Wert, in dem dies alles seine Wurzel hat, ist vollkommen verloren gegangen. Er wird darum nicht mehr als Wert in diesem Sinne wiedererkannt. Schlecht bestellt ist es also bei dem »Einfältigen« nur mit der Fähigkeit zu »erkennen« und mit dem, was er unter Wert versteht – der Tiefe und Deutlichkeit seines materialen Wertnehmens bzw. Wertfühlens aber ist durch seine Einfalt keine Grenze gesetzt.

Im Wertnehmen wird der Wert viel objektiver und eigentlicher gehabt als in einem bloßen Wissen, daß etwas wertvoll ist, bzw. einer Erkenntnis, der keine Kenntnisnahme zugrunde liegt, wenn auch diese einen eigenartigen Vorzug der Bewußtheit aufweisen. Die Willensantwort dieses Einfältigen antwortet, wie gesagt, nicht blind, noch ist sie keine echte Antwort, sondern dem Betreffenden fehlt gleichsam der »theoretische Mut« zu erkennen, daß der gefühlte Wert ein Wert ist, und seine blinde, unselbständige Überzeugung umzustoßen. Würde er dem nur als wertvoll Gewußten, dem als »geboten« vor ihm Stehenden folgen, so würde lange keine so echte, volle Wertantwort vorliegen, und dann wäre seine Antwort blind. Um jedoch ganz verstehen zu können, daß die Gegebenheitsweise des material gefühlten Wertes sowie die Natur der Antwort nicht unter der »Unbewußtheit« und dem Mangel einer Werterkenntnis zu leiden haben, müssen wir auf die Gegebenheitsunterschiede in der Kenntnisnahme eingehen, die keine Beziehung zum »Erkennen« haben.

Eine Farbe kann deutlich und klar oder nur verschwommen und »ungefähr« vor mir stehen. Ebenso kann ich klar erkennen, daß ein Gegenstand diese Farbe besitzt und, wenn ich etwa ungenau hinsehe, nur »ungefähr« einsehen, daß es so ist. Der Inhalt kann also sowohl in der Kenntnisnahme, als in dem Erkennen deutlich und undeutlich vor mir stehen. Es gibt in beiden analoge Klarheitsstufen. In der Erkenntnis: dieser Gegenstand ist rot, hingegen, liegt immer eine eigenartige »Bewußtheit«, die das reine Haben des Rot oder des Sachverhaltes, dies ist rot, nicht besitzt. Es handelt

sich um die Bewußtheit, die die Erkenntnis wesenhaft vor der Kenntnisnahme voraus hat, und die wir als »theoretische« Einstellung bisher wiederholt in ihren Konsequenzen zu beleuchten suchten.

Dagegen besitzt die Kenntnisnahme eine Unmittelbarkeit, die der Erkenntnis wesenhaft fehlt. Steht die letztere quasi bewußt »über« den Inhalten, so können wir nur in dieser in die Inhalte eindringen, sie qualitativ ausschöpfen. In ihr allein »hat« man die Welt der Gegenstände. Ich kann eine Farbe so deutlich vor mir haben, daß ich evident erkennen kann: dieser Gegenstand trägt diese Farbe. Die Kenntnisnahme der Farbe ist dann so vollkommen, daß sie die Unterlage für die vollkommenste Erkenntnis bilden kann. Die Farbe ist mir selbstgegeben. Deshalb brauche ich die Qualität der Farbe noch nicht »ausgeschöpft« zu haben, diesem Individuum quasi bis ins Herz geschaut zu haben, über die Nähe der Qualität zu mir, über die Fülle ihrer Gegebenheit ist mit diesem Grad der Deutlichkeit und Klarheit noch nichts gesagt. Andrerseits ist es für die Natur der Erkenntnis völlig irrelevant, wie »nah« mir der Inhalt ist. Ist die Farbe völlig klar und deutlich gegeben, so sind alle Vorbedingungen für das vollkommenste Erkennen erfüllt. Denken wir an die Wertsphäre. Zwei Menschen erfassen die Schönheit einer Landschaft ganz deutlich. Sie können evident einsehen: diese Landschaft ist schön. Trotzdem kann der eine diese Schönheit noch viel besser verstehen als der andere. Er kann »tiefer« in sie eindringen, sie kann sich ihm vollständiger erschließen, er kann ihr näher stehen. Hier prägt sich die Eigenart dieser Dimensionen neben Deutlichkeit usw. besonders klar aus. Diese größere oder geringere Wertnähe, die von der Klarheit des Werterfassens unabhängig ist, kann nur in der Kenntnisnahme vorkommen. Die dem Erkennen eigene Ferne zum Inhalt schließt die Möglichkeit einer Wertnähe prinzipiell aus. Die Kenntnisnahme hat also, obwohl unbewußter, einen Vorzug der Unmittelbarkeit zur Wertqualität als solche vor der Erkenntnis voraus. Sie steht dem Wert als solche »näher«. Dabei kann diese Nähe selbst unabhängig von dieser Klarheit beliebig variieren. Das klarste Wertnehmen ist, wie wir sahen, nicht das tiefste, in dem der Wert am nächsten und restlosesten gefühlt wird.

Diese Verschiedenheit von Kenntnisnahme und Erkennen auf dem Wertgebiet und die damit zusammenhängende mögliche Diskrepanz von »Wertfühlen« und Wertüberzeugung hat sehr weittragende, ja, weittragendste Konsequenzen für die ganze Geschichte der Ethik



gehabt.[1] Man hat das Phänomen einer blinden und einer sehenden Willensantwort von dem Vorhandensein eines Erkenntnisfun-

1) Die Trennung von Wertfühlen und Werterkennen ermöglicht z. B. auch eine ganz andere Auffassung des Sokratischen Satzes: das genaue Wissen determiniere eindeutig den Willen, die nun dessen eigentliche Intention erst sichtbar zu machen scheint. Wenn für Sokrates nämlich ein klares Wissen dessen, was in dem jeweiligen Falle das Rechte sei, eindeutig den jeweiligen Willen determiniert, so wird hiermit ein »Wissen um Werte« gesetzt. Denn wenn auch von Sokrates dies nie ausdrücklich als eigene Art der Erkenntnis hervorgehoben wird, so ist es doch ohne weiteres klar, daß in diesem Zusammenhang eine Werterkenntnis oder ein Wissen von der Wertigkeit der Gegenstände gemeint sein muß; dies beweist schon die Natur der Beispiele für eine solche Erkenntnis, in denen jeweils gefragt wird, was für diesen Fall das »Richtige«, was für jenen, was etwa für den Schuster gut, was für den Feldherrn usw. Das richtige Wissen um das jeweils »Gute« bzw. für den besonderen Fall »Richtige« soll die Willensentscheidung eindeutig determinieren. Nach den bisher gemachten Scheidungen kann der Begriff »Werterkenntnis« noch sehr vieles bedeuten. Es kann erstens die Kenntnisnahme von Werten oder die darauf aufgebaute Erkenntnis, daß der betreffende Gegenstand wertvoll ist, gemeint sein. Dies wäre das Wertnehmen in unserm Sinne bzw. ein in ihr fundiertes Erkennen. Zweitens kann das Erkennen, daß ein Gegenstand wertvoll ist, gemeint sein, das sich nicht auf ein Wertfühlen aufbaut sondern eine aus nur »gewußten« Prämissen deduktiv abgeleitete Einsicht darstellt. Diese muß in diesem Zusammenhang gerade prinzipiell von der auf dem Wertnehmen basierenden Einsicht geschieden werden, da sie, um selbst klar und vollständig zu sein, keineswegs zu einem Wertnehmen hinleiten muß, wenn sie auch, nachdem sie zustande gekommen ist, dazu hinleiten kann. Drittens kann endlich nur ein Wissen dieses Wertsachverhaltes gemeint sein, etwa das leere Wissen, daß etwas schlecht ist, ohne jegliche Kenntnisnahme oder Erkenntnis. Die Sokratische Auffassung, mit der klaren Werterkenntnis sei eine eindeutige Determinierung des Willens gegeben, ist in der Geschichte der Philosophie meistens so aufgefaßt worden, als ob mit klarer Erkenntnis, worunter für unsern Zusammenhang klare Kenntnisnahme des Wertes verstanden werden muß, die zweite oder dritte Bedeutung von Erkenntnis gemeint sei. Die Behauptung wurde also so aufgefaßt, als ob eine klare Erkenntnis, auch wenn sie nur deduktiv abgeleitet ist, ohne zugrunde liegende Kenntnisnahme oder ein genaues Wissen, wenn es auch ein bloßes Wissen ist, den Willen eindeutig determinieren solle. Erst in neuester Zeit — z. B. von Max Scheler — wurde hervorgehoben, Sokrates habe dieses Wissen anders gemeint, eine besondere Art von Werthaben müsse hier gemeint sein, eine Kenntnisnahme von Werten und eine darauf aufgebaute Erkenntnis, also die erste Deutung der Sokratischen Meinung. Es sei zwar richtig, daß eine klare Werteinsicht oder ein bloßes Wissen von Wertsachverhalten den Willen nicht determinieren könne, möge es auch noch so genau sein. Aber so müsse man die Sokratische Behauptung auch nicht auffassen, denn Sokrates habe einen andern Wissensbegriff im Auge, er meine ein Haben von Werten, ein Wertfühlen, und daher bestehe auch zwischen dieser

damentes abhängig machen wollen. Da Erkenntnis, Kenntnisnahme und ein bloßes Wissen nicht geschieden wurden, kam man zu der paradoxen Annahme, daß eine Willensantwort sich auf »allgemeine Normen« gründen müsse. Ja, man kam dem bloß formalen verfälschten Wertbegriff, der in einem bloßen Wissen vorliegen kann, so weit entgegen, die Wertgegebenheit völlig wegzulassen und in eine Forderung zu verwandeln, wie es der Pflichtbegriff bei Kant als klassisches Beispiel zeigt. Es gilt vor allem, immer festzuhalten, daß die Kenntnisnahme von Werten gleichzeitig als Fundament einer sehenden Antwort ohne die daran sich knüpfende Erkenntnis völlig ausreicht, andrerseits aber die einzige Grundlage für eine endgültige Erkenntnis von Werten darstellt. Die Kenntnisnahme bildet die notwendige Voraussetzung für zwei Erlebnisse, die selbst völlig unabhängig voneinander sind und verschiedenen Sphären angehören. Diese Doppelfunktion der Kenntnisnahme gibt leicht zu Mißverständnissen derselben nach einer der beiden Richtungen hin Anlaß und muß daher von uns besonders stark als solche hervorgehoben werden.

Fassen wir noch einmal kurz unsere Ergebnisse über das Wertnehmen zusammen, ehe wir auf die Rolle der Sachverhaltswerte und des Wertnehmens übergehen.

Wir sahen, daß es eine besondere Form der Kenntnisnahme von Werten, das Wertnehmen, gibt. Wir sahen ferner die Bedeutung dieses Erlebnisses für die »Werterkenntnis«. Wichtig war es vor allem, da die Voraussetzungen für ein Wertnehmen komplizierter Natur sind, immer festzuhalten, daß es sich um eine echte Kenntnisnahme handelt. Der Wert wird gehabt, nie, wie ein Stellungnahmeinhalt, »erlebt«, wenn auch noch so besondere Stellungnahmen das Zustandekommen eines solchen Wertfühlens erst ermöglichen. Dies ändert nichts an dem phänomenalen Tatbestand, daß in einem bestimmten Moment der Wert als Gegenständliches gehabt wird und darin noch keinerlei Stellungnahme liegt. Eine besondere Einstellung der Person zum Universum im allgemeinen ist zwar erforderlich für das Zustandekommen eines Wertnehmens, wie wir früher schon erwähnten, und eine andere Frage an den Gegenstand geht ihm voran als etwa dem Sehen von Farben. Aber all dies ändert nichts daran, daß das Erlebnis, in dem ein Wert gehabt wird, eine echte Kenntnisnahme ist, und daß sie selbst, welche Voraussetzungen sie auch erfordert, ein rein rezeptives Haben bleibt.

Tatsache und der Sokratischen Behauptung — in ihrem wahren Sinn verstanden — gar kein Widerspruch.



Wir sahen weiterhin, wie es gerade bei dieser Form der Kenntnisnahme von besonderer Wichtigkeit für unser Problem ist, sie noch von der »Erkenntnis«, der sie zugrunde liegen kann, zu trennen. Wir sahen, wie Werterkenntnis und Wertnehmen beide klarer bzw. unklarer sein können. Von dieser Klarheit, die beiden zukommen kann, muß die Bewußtheit, die das Erkennen als solches vor dem »Wertfühlen« voraus hat, völlig getrennt werden. — In einer Kenntnisnahme kann ein Wert deutlich erfaßt sein, ohne daß es zu einer Erkenntnis kommen müßte und damit zu dieser »Bewußtheit« dem Wert gegenüber. Haftet der Erkenntnis als spezifisches Merkmal die Bewußtheit an, so haftet dem Wertfühlen die größere oder geringere Wertnähe spezifisch an;[1] d. h. wir können nur im Wertnehmen von einem Näher oder Ferner des Wertes sprechen und nie bei einer »Erkenntnis«. Diese hat eine konstante, nie variierende Ferne als solche. Somit hätten wir innerhalb des Wertfühlens Klarheit des Wertes und Wertnähe völlig zu trennen. Daraus erklären sich uns die mannigfachen Widersprüche, die zwischen dem »Fühlen« eines Wertes und der bewußten Überzeugung vorkommen, und von denen wir am Anfange dieses Kapitels sprachen.

Hier sei zum Schluß noch auf einen Ausdruck hingewiesen, der in besonders charakteristischer Unklarheit ein Wertnehmen, eine Wertantwort, eine Werterkenntnis und ein Urteilen über Werte umfaßt. Es ist der Ausdruck »Werten«, wie er insbesondere in der Windelband-Rickertschen Schule häufig vorkommt.

Man stellt häufig dem Erkennen der wertfreien Welt das »Werten« der Wertewelt gegenüber. Als Analogie zum Erkennen kann Werten nur Wertfühlen bedeuten, wobei »Erkennen« nicht im prägnanten Sinn sondern auch als Kenntnisnahme zu verstehen ist. Neben dem Wahrnehmen eines Tisches steht als Analogon das Fühlen eines Wertes, das Erkennen im prägnanten Sinn, das sich auf eine Wahrnehmung bzw. auf ein Wertnehmen aufbaut, ist als solches genau dasselbe, ob ein Wertsachverhalt oder ein schlichter Sachverhalt »erkannt« wird. Der Werterkenntnis kann als solcher neben der »Erkenntnis der wertfreien Welt« kein neuer Platz eingeräumt werden, denn der Unterschied liegt hier in der Materie des Sachverhaltes und nicht im Erlebnis.

1) Um dieser Momente willen wird der Ausdruck »Fühlen« bei Scheler für die Kenntnisnahme des Wertgebietes in Anspruch genommen.



Für ein Wertfühlen aber ist der Ausdruck »Werten« der denkbar unpassendste. Er legt die Vorstellung nahe, als ob in dem passiven bzw. rezeptiven Wertfühlen der Gegenstand nicht als wertbehaftet erfaßt werde sondern mit einem Wert belegt ausgestattet werde, den ich ihm erst zuerteile. Von einem Zuerteilen des Wertes, durch das ich die wertfreie Welt in eine wertbehaftete verwandle, kann aber nicht nur nicht im Wertnehmen sondern überhaupt keine Rede sein. Denn wollte man dem spontanen Charakter, der im Ausdruck »Werten« nahegelegt wird, gerecht werden, so könnte mit »Werten« nur eine Wertantwort wie Begeisterung und Bewunderung gemeint sein, die ein Wertnehmen schon voraussetzt und nie dem Gegenstand einen Wert sondern einen dem Wert korrelativen Antwortsgehalt entgegenbringt.[1] Sicher wird häufig mit »Werten« an die Wertantwort gedacht, nur ohne diese in ihrer Eigenart zu erfassen und von dem Wertnehmen zu trennen. Endlich liegt im »Werten« ein Charakter des »Verleihens«, der auch über die Spontaneität der Wertantwort hinausgeht und auf ein Werturteil hinweist. Denn hier wird allerdings dem Gegenstand ein Wert als Prädikat zuerteilt, aber als bloße Wiederholung der im Wertnehmen erfaßten, ohne mein Zutun bestehenden Zusammengehörigkeit von Wert und Wertträgern. Dieses Urteil darf wiederum als solches nicht von Urteilen über wertfreie Sachverhalte als neuer Typus getrennt werden, da es ebensowenig wie die Werterkenntnis als Erlebnis variiert sondern nur auf eine andere Sachverhaltsmaterie bezogen ist.

So fingiert der Ausdruck »Werten«, indem er vier verschiedene Erlebnisse zu einem zusammenschweißt, einen Typus, den es als solchen überhaupt nicht gibt. Die Verwendung dieses Ausdruckes dürfte somit am besten ganz unterbleiben, da er auch für jedes einzelne einheitliche Phänomen gänzlich ungeeignet ist. Meistens dürfte denn auch seine Verwendung zum mindesten ein Symptom für Unklarheit in diesem Punkte darstellen.

---

1) Von den äußerst komplizierten Fällen, in denen bestimmte Akte, wie etwa »weihen«, »segnen«, einem Gegenstand einen Wert wirklich verleihen, durch deren Zuteilung ein Wert am Gegenstand sich konstituiert, sehe ich hier ganz ab. Daß auch der in diesen Fällen in Frage kommende Akt mit »Werten« äußerst unzutreffend bezeichnet wäre, bedarf wohl keiner näheren Ausführung. Auch hat man diese Fälle sicher nie im Auge, wenn der Ausdruck »Werten« verwandt wird.



III. Kapitel.

Die Willensantwort als Wertträger in ihrer Abhängigkeit vom Wertnehmen und Sachverhaltswert.

Wir müssen eine fast selbstverständliche Konsequenz aus der Natur der Wertantwort an die Spitze der folgenden Untersuchung stellen.

Ich kann mich über etwas, das mir als unwert, häßlich oder schlecht bewußt ist, unmöglich begeistern. Ich kann vielleicht über etwas, das außerdem mit Unwert behaftet ist, begeistert sein, aber nie kann ich auf Grund dieser mir bewußten Häßlichkeit, mag diese gefühlt oder nur gewußt sein, in Begeisterung über die zugehörige häßliche Sache ausbrechen. Die Begeisterung kann nie die Antwort auf den Unwert darstellen. Das wird in diesem Falle ohne weiteres einleuchten. So verhält es sich aber bei jeder Wertantwort. Wird ein Soll als Antwort auf einen Wert erlebt wie in der Willensantwort, so kann es nur die Antwort auf einen positiven Wert darstellen. Einem negativwertigen Sachverhalt kann nur ein »Nichtsoll« auf Grund dieses Unwertes gelten. Ich kann wohl einen unwertigen Sachverhalt wollen, obgleich er diese Unwerte hat oder, unbekümmert um sie, als Antwort auf andere *Werte*. Aber das positive Soll kann nie als Antwort auf Unwerte in unserem Sinn erlebt werden analog der positiven Antwort auf positive Werte. Dies ist nach allem bisher Gesagten fast selbstverständlich und wird sich im folgenden noch mehr und mehr bestätigen. Wir müssen nur immer in den folgenden Untersuchungen festhalten, daß meine Wertantwort als reine Hingabe an den Wert an sich in bezug auf die Positivität oder Negativität ihres Gehaltes streng der mir gegebenen Positivität oder Negativität des Wertes, auf den die Antwort erfolgt, entspricht.

In jeder sittlich negativen oder positiven Handlung werden zwei verschiedene Werte bzw. Unwerte realisiert, der Wert, der an dem Sachverhalt haftet und *von* der betreffenden Handlung realisiert wird, und der sittliche Wert bzw. Unwert, der an dem Erlebniskomplex selbst haftet. Durch das reale Zustandekommen der beiden Träger, Handlung und Sachverhalt, wird die reale Welt auch um die beiden *Werte* reicher. Sehen wir hier von dem Sachverhaltswert und der Bereicherung der Welt durch seine Realisation ab, so ergeben sich für die Frage der Realisation des sittlichen Wertes durch den Handlungsvollzug schon ganz besondere Probleme.

Jedes Erlebnis als solches ist das Erlebnis einer Person. So trivial dies an sich klingen mag, so merkwürdig bedeutsame Konsequenzen besitzt diese Tatsache auf ethischem Gebiet. Jedes Verhalten, wenn es auch selbst Träger eines sittlichen Wertes oder Unwertes ist, ist dies doch immer, insofern es zu einer Person gehört; eine Beziehung auf die Person liegt vor, die diese immer letzten Endes zum Mitträger von Werten macht. Dies bezieht sich nicht auf den Gegensatz vom Wesen der Person und den einzelnen Erlebnissen derselben. Dieser Gegensatz bleibt dabei in seiner ganzen Schärfe bestehen und setzt das, was ich hier im Auge habe, schon voraus. Wir denken hier vielmehr an den letzten Beziehungspunkt der Person, dem sowohl das ruhende Wesen als auch jedes einzelne Verhalten noch »zukommt«. Dieser fungiert etwa in den Sätzen: »Diese Person hat ein edles Wesen und verhält sich sittlich in allen ihren Äußerungen usw.« als Subjekt, von dem ich dies aussage.

Diese Beziehung zur Person entfaltet ihre volle Bedeutsamkeit bei der Frage nach der Bereicherung der realen Welt durch den sittlichen Wert eines jeden Verhaltens.[1]

Je näher ein Verhalten dem letzten Beziehungspunkt der Person steht, um so größere reale Bedeutung gewinnt das wertige oder unwertige Verhalten. Ein Interesse für einen unwertigen Sachverhalt, etwa der Wunsch, ein Mensch möge sterben, weil mir daraus ein Vorteil erwächst, ist als Zuwendung zu diesem Sachverhalt in sich schlecht. Für die Welt realer sittlicher Phänomene ist dies jedoch weit schlimmer, wenn dieser Wunsch z e n t r a l ist, so daß ich mich ihm vollständig hingebe und so in ihm lebe, daß dieser Sachverhalt »z u r H a u p t s a c h e« für mich wird, als wenn es nur ein Wunsch »i n m i r« bleibt. Ein Verhalten ist quasi befähigter, realer Träger sittlicher Werte bzw. Unwerte zu sein, es ist, man gestatte mir den saloppen Ausdruck, ein besserer Realisator, wenn es zentral entspringt. Es ist viel schlechter von diesem Menschen, sagen wir, viel schlimmer für ihn, wenn eine material schlechte Zuwendung zu einem Gegenstand zentral in ihm vorliegt, als solange sie noch nicht zentral ist. Ist sie zentral, dann wird dieser letzte Beziehungspunkt der Person ganz betroffen, und damit ist die sittliche Bedeutung des Verhaltens für die Realität eine viel größere.

Eine Beziehung auf die Person findet zwar immer statt, soweit ein Erlebnis Träger sittlicher Werte ist. Aber die Zentralität stellt

1) Eine besondere Rolle spielt dieses Moment auch für die Probleme der Verantwortlichkeit, auf die wir hier nicht eingehen können.



die absolute Nähe zu dem letzten Beziehungspunkt der Person dar. Sie haftet nicht wie ein Unterschied der Qualität des Verhaltens, auch nicht wie das Gewicht, das die Tiefe eines Erlebnisses charakterisiert, einem Verhalten als solchem an sondern bezeichnet die besondere Stellung eines Verhaltens zu dem Beziehungspunkte der Person. Das macht gerade auch, daß sie allein diese Bedeutung für die Frage der Realisation der sittlichen Werte besitzt, daß »zentral« oder »nicht zentral« darüber entscheidet, ob die Welt »wirklich« um diesen Wert oder Unwert bereichert wird.

In der Zentralität lernen wir eine der Bedingungen kennen, von der die sittliche Bedeutsamkeit einer Stellungnahme noch abgesehen von dem Sachwert, dem sie gilt, und der Natur des zugehörigen Wertnehmens abhängig ist. Wir werden mit der Besprechung dieser Art von Bedingungen, die den Willen erst befähigen, realer Träger sittlicher Werte in höherem oder geringerem Maße zu sein, anfangen. Wir beschränken uns hierbei zunächst auf die sittlich positive Handlung.

Neben die eben genannte Bedingung, die Zentralität eines Verhaltens, hätten wir als etwas Neues die Tiefendimension zu stellen. Je tiefer eine Willensantwort ansetzt, um so ethisch bedeutungsvoller ist sie. Erstens, indem, wie wir sahen, einem höheren Wert wesensgesetzlich eine tiefer entspringende Antwort entspricht. Dies aber gehört schon zu den Abhängigkeitsbeziehungen vom Sachverhaltswert. Zweitens hat jede tiefere Wertantwort ein anderes Gewicht für die Person, und zwar bedeutet sie nicht nur *für* die Person mehr, sondern sie zieht tiefere Persongebiete herein; so hat die Tiefe eine eigene Bedeutung an sich für den sittlichen Wert eines Verhaltens. Mit der Nähe zu dem eigentlichen Beziehungspunkte der Person hat sie keinen Zusammenhang; für die Realisationsfrage ist sie *irrelevant*. Sie spielt eine große Rolle für die Qualität des Wollens und für die *Bedeutsamkeit* des ethischen Ereignisses. Sie ist ferner als Dimension nicht relativ auf das jeweilige Individuum wie die Zentralität. Vielmehr können wir die verschiedenen Personen selbst in dieser Hinsicht vergleichen, und das tiefste Erlebnis des einen ist seiner Lage und Qualität nach längst nicht das letzte des andern. Viele Erlebnisse des einen können dem andern *unerreichbare Tiefen* bedeuten. Die größere Tiefe zieht also die jeweilige Person *mehr* hinein, ist für das jeweilige Individuum wichtiger, aber nicht *nur* das, sie gibt auch an sich »mehr« und »Gewichtigeres«.



Drittens hätten wir es als besonderes Moment hervorzuheben, daß die Willensantwort eine Wertantwort ist und damit schon eine privilegierte Stellung in der Persönlichkeit einnimmt. Sie rechnet damit zu den sinnvollen Erlebnissen eigener Art, was noch weit mehr besagt als »intentionales« Bezogensein. Der Vorzug, den sie als solche vor dem mittelbaren Wollen nicht nur an sich als Erlebnis sondern in der Stellung zum letzten Beziehungspunkt der Person besitzt, wurde als eigene Dimension schon im ersten Teil berührt. Sie ist als solche, wie wir sagten, spezifisch tiefer, sie hat ein eigentümlich sinnvolles, objektives, lichtvolles Gepräge. Fernerhin, was damit zusammenhängt, aber weit wichtiger ist, sie läßt als Antwort die engste Gemeinschaft mit dem Sachwert zu, die denkbar ist. Sie gibt die Möglichkeit zu einer viel engeren Beziehung zum Wert, als es eine nichtantwortende Zuwendung je vermag. Damit ist sie eine viel eigentlichere Willenszuwendung zu diesem Sachverhalt, mit anderen Worten, eine viel eigentlichere Realisation gerade dieses jeweiligen Sachverhaltes. Das befähigt sie von vornherein, ein bedeutsamerer Träger sittlicher Werte zu sein als irgendeine andere Form der Zuwendung. Auch hier, kann man sagen, bedeutet ihr Vollzug, wenn auch aus anderen Gründen, wie bei zentralen Erlebnissen immer ein bedeutsameres ethisches Ereignis als bei jeder anderen.[1]

Wir kommen jetzt zu der Feststellung des Abhängigkeitsverhältnisses der Willensantwort vom Sachverhaltswert und dem Wertnehmen, insbesondere von den verschiedenen Wertstufen und Arten des Werterfassens, mit Rücksicht auf die sittliche Bedeutsamkeit der Handlung.

Als erstes ist hier wiederum anzuführen, daß in der Handlung eine Wertantwort vorliegt. Darin ist, wie wir sehen werden, selbst schon die erste Bedingung zu sehen, die für den positiven sittlichen Wert einer Handlung in Frage kommt. Von dieser Bedingung hängt in erster Linie die Möglichkeit sittlicher Wertigkeit einer Handlung ab, und durch ihr Vorhandensein ist ein sittlicher Unwert der Handlung im echten Sinn schon ausgeschlossen. Denn mit dem Vorhandensein einer Willensantwort sind zwei Momente notwendig verknüpft, nämlich daß irgendein Wertbewußtsein vorliegen muß und eine auf diesen Inhalt antwortende Willensstellungnahme. Diese beiden Bedingungen besagen zwar noch nichts für den spezifisch sittlichen Wert

1) Auf die bedeutsamen Konsequenzen dieses letzten Punktes werden wir noch an viel späterer Stelle zu sprechen kommen.



der Handlung, aber sie sind die ersten unerläßlichen »Vorbedingungen« für ihn und schließen ein formal unsittliches Verhalten schon aus.[1]

Sämtliche Momente, die an einer Willensantwort für den sittlichen Wert der Handlung bedeutsam sind, zerfallen in zwei Gruppen, in formale Träger, deren Fehlen einen sittlichen Fehler, deren Vorhandensein einen sittlichen Vorzug bedeuten, und in materiale Träger, die für den eigentlich spezifisch sittlichen Wert der Handlung bestimmend sind, und von denen insbesondere die Höhe dieses Wertes abhängt.

Die Analyse dieser formalen Bedingungen führt zu der Bestimmung der Idee der sittlich fehlerlosen Handlung. Alle sittlich fehlerlosen Handlungen sind als solche gleich sittlich vorzüglich, aber deshalb lange nicht sittlich gleich wertvoll. Die indirekten Faktoren, von denen das »sittlich wertvoll« abhängt, sind die materialen Träger, nur ihre Analyse führt zur Bestimmung der Idee der eigentlich sittlich wertvollen Handlung gegenüber der bloß vorzüglichen.[2] Die formalen Träger sind aber neben ihrer Rolle für die sittliche Richtigkeit einer Handlung zugleich die Vorbedingungen für den Einfluß der materialen Träger auf die Handlung. So fangen wir naturgemäß mit der Besprechung der formalen Träger an.

Als erstes Moment kommt das der Natur der Willensstellungnahme zugrunde liegende Wertbewußtsein in Frage, und zwar entweder die Gegebenheitsstufe des Wertes im Wertnehmen oder die Genauigkeit, Wohlfundiertheit eines Wissens bzw. die Natur der Werterkenntnis. Dieses Moment muß für jeden der beiden Fälle getrennt behandelt werden. Liegt ein bloßes »Wissen«: Das ist wertvoll, zugrunde bzw. eine Überzeugung, daß ein Sachverhalt wertvoll ist, so ist die Festigkeit und Ehrlichkeit der Überzeugung, auf der sich die Willensantwort aufbaut, als ein Vorzug der Willensantwort bzw. der ganzen Handlung anzusehen. Das Antworten ohne festen Glauben an die »bloß gewußte« Wertigkeit, bedeutet einen sittlichen Fehler der Handlung. Wir sprechen dann von gewissenlosen Handlungen, von einem mangelnden Ernst der Entscheidung. Liegt hingegen ein absoluter Glaube vor, so haftet der

1) Wir werden am Schluß dieses Kapitels deutlich sehen, wie ein formal unsittliches Verhalten dadurch ausgeschlossen wird.

2) Wir sprechen hier zunächst immer nur von den sittlichen Werten, die der Handlung als Realisation eines bestimmten Sachverhaltes zukommen und nicht von den Werten, die aus ganz anderen Quellen auf sie übergehen; wir können sagen, von den Werten der Handlung, die ihr aus ihrer Handlungsfunktion erwachsen.



Willensantwort als Antwort auf Festgeglaubtes ein gewisser sittlicher Vorzug an.

Von diesem Moment haben wir als zweites die »Wohlfundiertheit« der Antwort zu trennen. Es kann nämlich die Überzeugung zwar sehr fest, aber doch blind sein. Die Frage, welche Art der Erkenntnis der Überzeugung bzw. der Willensantwort zugrunde liegt, ist etwas Neues gegenüber der Beziehung von Willensantwort und Festigkeit der Überzeugung. Ob es mir evident ist, daß dieser Sachverhalt wertvoll ist, oder ich es blind glaube bzw. nur ungefähr erkenne, dies ist für die Natur der Willensantwort, die darauf antwortet, auch bedeutsam. Die Willensantwort, die sich auf eine evidente Erkenntnis stützt, besitzt als solche einen sittlichen Vorzug, die nur auf ungefähr Erkanntes als solche einen sittlichen Mangel. Wir sprechen dann auch von Gewissenlosigkeit, aber in etwas anderem Sinn, es liegt mehr Gewissenlosigkeit aus »Beschränktheit« vor.[1]

Ist das Mißverhältnis von Festigkeit der Überzeugung einerseits und Willensantwort andrerseits auf die Fälle beschränkt, in denen ein Wertnehmen als Grundlage der Willensantwort nicht vorliegt, so ist der Gegensatz von blinder und wohlfundierter Willensantwort auch sonst zu finden. Es kann ein materialer Wert auch in den Fällen, in denen ein Wertnehmen der Willensantwort zugrunde liegt, nur dunkel, unklar gefühlt werden, oder er kann mir selbstgegeben sein. Die Willensantwort auf einen nur dunkel gefühlten Wert hat als solche den Blindheitsfehler, die auf einen im Fühlen selbstgegebenen Wert, den sittlichen Vorzug der Wohlfundiertheit. Dieser Gegensatz ist, analog wie in der Werterkenntnis im Wertnehmen zu finden. Ich kann aus bestimmten Kriterien klar erkennen, daß ein Unwert vorliegt und kann mich dementsprechend verhalten; oder ich kann nur wissen: das ist negativ wertvoll, ohne daß es sich mir auf der Gegenstandsseite als negativ ausweisen würde, es hat mir etwa nur jemand gesagt, es sei schlecht usw. Analog diesem Unterschied kann ein Wert nur dunkel gefühlt werden oder selbstgegeben vor mir stehen. Diese Wohlfundiertheit einer Antwort kann also sowohl von der Stufe der Gegebenheit des Wertes sowie von der Natur der Erkenntnis des Wertsachverhaltes abhängig sein. Was die beiden Fundamente unterscheidet, macht

1) Die sittliche Negativität dieser »Beschränktheit« des Werterfassens wird erst dann verständlich, wenn man auf die Faktoren im Gesamt-Sein der Person eingeht, die eine mehr oder weniger große Verdunkelung des Werterfassens immer verschulden — ein Problem, dem nachzugehen uns natürlich weit über unseren Rahmen hier hinausführen würde.



sich nicht an der »Wohlfundiertheit« des Sachverhaltes bemerkbar. Jede Wertantwort auf ein gegenständliches Wertphänomen besitzt einen sittlichen Vorzug, wenn das Bewußtsein von diesem Wert ein klares, einen sittlichen Mangel, wenn dasselbe ein unklares ist.[1]

So ist die Willensantwort, die sich auf eine evidente Erkenntnis aufbaut, die ihrerseits ein Wertfühlen zur Unterlage hat, nicht vorzüglicher als die bloß auf einer Kenntnisnahme aufgebaute, falls die Klarheit in diesem einen Sinn dieselbe ist, denn nur diese ist bedeutsam dafür; die Bewußtheit, die die Erkenntnis noch vor einer Kenntnisnahme voraus hat, bedeutet für die zugehörige Willensantwort keinen Vorzug.

Neben die Wohlfundiertheit der Willensantwort tritt drittens die »Fülle« als völlig neues Moment. Stellen wir zwei Fälle von Handlungen nebeneinander. Ein Mann weiß, daß ein anderer leidet, und weiß, daß dies unwert ist, und will dem anderen deshalb helfen. Dabei kann eine eigene Leere und Kälte diesem Willen anhaften. Die Wertantwort ist nur »vernünftig«, sie ist zwar vollkommen echt und ehrlich, aber in bestimmter Weise nicht erlebt. Sie gleicht einem bloßen Schluß. Diese Eigenart der Wertantwort, die gewisse »kaltvernünftige« Menschen auszeichnet, ist nicht notwendig immer die Folge davon, daß das Wertnehmen fehlt. Es gibt auch Antworten auf nur »gewußte« Werte, die diesen Charakter durchaus nicht aufweisen. Andrerseits sind solche Antworten nie gefühlten Werten gegenüber möglich. Denn die Nähe zum materialen Wert, die das Wertnehmen mit sich bringt, schließt eine solche kalte Antwort aus. Zugleich setzt diese bloß vernünftige Antwort die Bewußtheit voraus, die die Erkenntnis im Gegensatz zur Kenntnisnahme besitzt. Eine solche leere Willensantwort bedeutet einen sittlichen Mangel, wenn auch keinen Fehler, eine volle als solche einen sittlichen Vorzug.

Endlich ist viertens jede Handlung, in der ein Wertnehmen der Willensantwort zugrunde liegt, infolge der unmittelbaren Nähe zum Wert, die das Wertnehmen von jedem anderen Wertbewußtsein auszeichnet, vorzüglicher. Die Unmittelbarkeit der Wertantwort bedeutet immer einen sittlichen Vorzug der Handlung. Dieser Vorzug hat nichts mit dem der Klarheit zu tun; diese konnte ebenso dem

1) Diese Klarheit findet sich sowohl beim Wertnehmen wie bei einer Werterkenntnis und muß daher scharf von dem eigenartigen »Bewußtheitsmoment« geschieden werden, das, wie wir früher sahen, die Erkenntnis als solche vor der Kenntnisnahme voraus hat.



Erkennen wie dem Wertnehmen fehlen und zukommen, die Nähe zum Wert ist ein spezielles Merkmal des Wertnehmens. Dieser Vorzug prägt sich schon in der Beziehung zu dem letzterwähnten Vorzug bzw. Fehler aus.

Wir können diese formalen Bedingungen als indirekte Träger sittlicher Vorzüge bzw. sittlicher Mängel und Fehler bezeichnen; mit der Erfüllung dieser Bedingungen ist die sittlich fehlerlose Handlung charakterisiert. Diese Momente sind zugleich Vorbedingungen für die materialen Bedingungen, d. h. sie fixieren die vollkommene Willensantwort, die als solche auch befähigter ist, in eine engere Gemeinschaft mit einem bestimmten Sachverhaltswert zu treten.

Diese formalen Träger der fehlerlosen Handlung stellen noch nicht alle Vorbedingungen dar. Wir werden sie zusammen mit einer noch nicht erwähnten »Vorbedingung« erst nach Besprechung der materialen Bedingungen heranziehen.

Die normative Ethik in einem gewissen Sinn als formale Vorschriftenlehre für die Handlung muß bei der Idee der fehlerlosen Handlung halt machen, da sie allein dies »verlangen« kann. Ist eine Handlung nämlich fehlerlos, ist die Wertantwort formal korrekt, so ist das Ideal dessen, was man »fordern« kann, erreicht. Man kann nicht »verlangen«, es solle Material zur sittlichen Handlung vorliegen, noch die objektiven sittlichen Aufgaben stellen, sondern nur die Vorschriften zur richtigsten Handlung, zur vollkommenen fehlerlosen Wertantwort geben. Dies ist nur eine Grenze für diese formale normative Ethik, die ihre Einseitigkeit illustriert, nicht aber, wie man leider oft gefolgert hat, die wirkliche Grenze der Träger sittlicher Werte. Man meinte zuweilen, jede Handlung, die richtig bzw. fehlerlos ist, sei das Ideal der sittlichen Handlung, alle richtigen Handlungen seien daher sittlich gleichwertig. Zu dieser Konsequenz, die den Tatsachen so direkt ins Gesicht schlägt, liegt kein anderer Anlaß vor, als die Voraussetzung, aus der Idee der Handlung müsse man zur sittlichen Handlung gelangen, nur das, was man von einer Handlung »fordern« könne, käme sittlich für sie in Betracht. Aber ebensowenig wie die widerspruchsfreie und richtige Beantwortung jeder beliebigen wissenschaftlichen Frage den höchsten Grad von verstandlicher Tiefe und Bedeutung darstellt — die höchste »Gescheitheit« — sondern dies erst von der Natur der Frage abhängt, so auch hier. Die sittlich richtige Handlung ist noch lange nicht die sittlich höchste, ja, wie wir sahen, ist diese formale Vollkommenheit überhaupt noch nicht eindeutig maßgebend

dafür, ob die betreffende Handlung, abgesehen von dieser sittlichen Vorzüglichkeit, als spezifisch *sittlich wertvoll* in Frage kommt.

Wir treten an die Bestimmungen der materialen Bedingungen heran, die, wie wir sehen, erst zur Idee der spezifisch sittlichen Handlung führen, was dadurch nicht beeinträchtigt wird, daß sie die Aufgaben einer gewissen normativen Ethik überschreiten. Eine bestimmte Qualität sowie die Höhe der Sachverhaltswerte, auf die die Wertantwort antwortet, ist entscheidend dafür, ob die Handlung als eine sittlich wertvolle bezeichnet werden kann. Nur Handlungen, in denen Sachverhalte um einer *bestimmten Wertigkeit* willen gewollt werden, stehen als sittliche vor uns. Eine Handlung, in der etwa der ganz objektive Wille, daß eine neue bessere Straße angelegt werde, zugrunde liegt, steht nicht als sittliche Handlung im eigentlichen Sinn vor uns, wenn sie auch manche sittliche Vorzüge besitzen kann bezw. sittlich fehlerlos sein kann. Es kann die »Situation« fehlen, die eine sittliche Handlung im eigentlichen Sinn ermöglicht. Eine solche Situation kann natürlich nicht vorgeschrieben werden. Man verfalle also ja nicht darauf, zu glauben, man könne je aus der Idee der vernünftigen Willensantwort das spezifisch Sittliche der Willensantwort ableiten. Davon kann keine Rede sein; wenn auch jede sittliche Handlung als solche vernünftig ist, so muß die sittliche Willensantwort der vernünftigen Willensantwort als völlig Eigenes an die Seite gestellt werden. Wir gehen in unseren Beispielen immer von sittlich-bedeutsamen Sachverhaltswerten aus und stellen die formalen Abhängigkeitsverhältnisse, die hier walten, fest, setzen aber immer voraus, daß es sich um diese bestimmten Sachverhaltswerte dabei handelt, ohne sie abzugrenzen. Wir verlassen uns auf eine bestimmte Intuition.[1]

Hierin haben wir die erste und wichtigste materiale Bedingung für das Sittliche in der Handlung zu erblicken: Nur die Wertantwort auf eine bestimmte materiale Gruppe von Sachverhaltswerten, die wir als die sittlich bedeutsamen früher zusammenfaßten, ist ent-

---

1) Das Gesagte gilt für alle Wertantworten. Der Teil der Noetik, den man als Lehre der vernünftigen Wertantwort bezeichnen könnte, und den Husserl, was die Willensantwort betrifft, einer Lehre vom richtigen Urteil bzw. der richtigen Überzeugung an die Seite stellt, ist von der Lehre der sittlichen Wertantwort ganz zu trennen, wie dies bei Husserl auch geschieht. Die Beziehung der Wertantworten zur Welt der sittlichen Werte ergibt sich nie, wie die Vernünftigkeit derselben aus einer Analyse der Willensantwort bzw. der Wertantworten sondern bedarf noch einer ganz eigenen materialen Intuition.



scheidend für den spezifisch sittlichen Wert der Handlung.[1] Aber nicht nur als Antwort auf diese Wertgruppe ist die Willensantwort Träger sittlicher Werte überhaupt sondern auch jeweils korrelativ in ihrer Höhe des sittlichen Wertes abhängig von der Höhe des Sachverhaltswertes. Je höher der Wert ist, um dessentwillen dem Sachverhalt das »Soll« in mir gilt, umso höher ist die sittliche Bedeutsamkeit der jeweiligen Willensantwort. Zwei sittlich gleich vollkommene Handlungen sind noch lange nicht von sittlich gleichhohem Werte. Dies ist ganz abhängig von der Tiefe der jeweiligen Aufgabe, von der Höhe der Werte, die den in Frage stehenden Sachverhalten zukommen. Die Willensantwort auf einen höheren Wert ist erstens als solche Träger höherer sittlicher Werte; zweitens als Erlebnis wesenhaft tiefer und damit bedeutsamer, wie wir zu Anfang schon sahen.

Zu diesen beiden materialen Bedingungen sind die formalen Bedingungen zugleich Vorbedingungen. Die Willensantwort auf einen klar gefühlten Wert ist eine echtere Antwort auf diesen als eine, die demselben Werte, der nur »gewußt« ist, gilt. Sowohl die Klarheit wie die Wertnähe im Fühlen lassen eine tiefere Gemeinschaft des Willens mit dem Sachverhaltswerte zu. Der Wille, daß etwas sei, als Antwort auf den klar erfaßten und »tief« gefühlten Wert dieses Sachverhaltes ist die eigentlichere Antwort gegenüber der Antwort auf ein bloßes Wissen des Wertes.

Als Vorbedingung muß auch die Stufe der Wertnähe, die Tiefe des Wertfühlens angeführt werden, und zwar aus ebendemselben Grunde, daß eine eigentliche Wertantwort auf diesem Wege möglich ist. Ist jedes Wertnehmen als solches eine vorzüglichere

---

1) Eine qualitative Analyse der Gemeinsamkeit der sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerte, die die Grundlage der spezifisch sittlichen Handlung ausmachen können, ist hier, wie schon früher gesagt wurde, nicht möglich. Nur an die besondere Beziehung zum Sollen bei all diesen Sachverhaltswerten sei erinnert. Sie sollen in erster Linie sein, bzw. es liegt bei ihnen jeweils noch ein anderes Forderungserlebnis vor: Du sollst vor allem anderen usw. Doch prägt sich darin die gegenständliche Eigenart nur sekundär aus. Diese Wertklasse selbst ist in ganz besonderen Sinne »wichtig.« Diese Wichtigkeit prägt sich nun, wenn ein Forderungserlebnis vorliegt, auch in der Natur der Forderung charakteristisch aus. Es ist aber keineswegs notwendig, daß ein Forderungserlebnis überhaupt vorliegt.

Das »Du sollst so handeln« als Norm stellt andrerseits nicht eine phänomenale Forderung dar sondern den Bezug einer solchen Handlungsweise zur Sittlichkeit, der für den Handelnden in dieser Form niemals maßgebend sein darf.



Unterlage, so ist die Stufe der Wertnähe in dem Wertnehmen selbst wieder für die Frage der Gemeinschaft von Wille und beantwortetem Wert entscheidend. Je größer die Wertnähe ist, je näher der Wert vor mir steht, je mehr er sich mir erschließt, mich eindringen läßt, umso enger gehört dieser Wille zu diesem Werte, um so eigentlicher antwortet er gerade auf diesen Wert. Ebenso befähigt die Fülle des Erlebnisses selbst den Willen in hervorragenderem Maße, Träger des jeweiligen sittlichen Wertes zu sein. Eine vollere Antwort gilt dem Sachverhalte eigentlicher, auch sie stellt eine engere Gemeinschaft mit dem Sachverhaltswert dar.

Am wichtigsten ist es, sich die eigentlichste tiefste Vorbedingung ganz zu vergegenwärtigen, die »Antwortensbeziehung« auf Werte. Wir müssen von der positiven Zuwendung zu einem Sachverhalt, die in jedem Willen desselben liegt, die spezielle Antwortensbeziehung auf den Wert trennen. Die Zuwendung in Form des »Soll« als Antwort auf den Wert des Sachverhaltes, der ihm direkt oder vermittelt anhaftet, bedeutet ein ganz besonderes Eingehen auf den Wert, nicht nur auf den Sachverhalt. Dies ist im Grunde selbstverständlich, wenn man das Wesen der Wertantwort richtig erfaßt hat. Aber hier gewinnt es eine ganz eigenartige Bedeutung.

Wenn ich etwa einen Menschen vom Tode rette, um eine Rettungsmedaille zu bekommen, so ist meine Handlung sittlich wertlos. Daß dieser realisierte Sachverhalt hohe Werte trägt, ist für meine Handlung belanglos, da ich die Handlung nicht um des Wertes willen vollziehe. Ebenso wenn ich will, daß ein armer Bettler Geld bekommen soll und es ihm gebe, weil ich prinzipiell dafür bin, man solle etwas zur Minderung der sozialen Not tun, ohne die große Not dieses Mannes klar zu fühlen, und vor allem nicht als Antwort auf diese individuelle Not, so ist für den sittlichen Wert meiner Handlung der Sachverhaltswert, Minderung der großen Not dieses Mannes, bedeutungslos, er besitzt keinen Einfluß auf die sittliche Höhe meiner Handlung, wie groß der Sachwert auch in sich sein mag, weil der Wille nicht auf ihn bzw. auf einen Wert überhaupt antwortet. Nur die Werte eines Sachverhaltes, auf Grund derer dem Sachverhalt der Wille gilt, haben auf die positiv sittliche Bedeutung des Willens bzw. der Handlung Einfluß. Durch die besondere engste Beziehung zum Sachwert kann dieser allein zur sittlichen Bedeutsamkeit der Handlung beitragen.

Der Mangel einer Antwort auf den eigentlichen höheren Wert, vorausgesetzt, daß derselbe noch irgendwie material unklar bewußt



war, bedeutet immer einen sittlichen Fehler, und so kann die Zuwendung zu einem Sachverhalt durch nicht beantwortete Werte an positiv sittlichen Werten nicht gewinnen. Der Wille ist allein als Wertantwort fähig, Träger positivsittlicher Werte zu werden, nur durch diese Beziehung hat der Sachverhaltswert und seine Höhe Einfluß auf die Höhe des positiv sittlichen Wertes des Willens. Hingegen schafft die bloße Zuwendung zu einem Sachverhalt, die in jedem Wollen liegt, doch eine derartige Gemeinschaft mit demselben, daß alle Sachverhalts**unwerte** einen sittlichen Flecken der Handlung bedeuten können. Will ich jemandem helfen und tue das in der Form, daß ich einen anderen zugleich damit schädige, so weist meine Handlung, obgleich ich nur auf den **Wert** dabei antworte, doch sittliche Mängel auf, die diesen Unwerten entsprechen.[1] Für den Einfluß der positiven Sachverhaltswerte auf den positiven sittlichen Wert der Handlung bestehen nicht dieselben Vorbedingungen wie für den Einfluß **negativer Sachverhaltswerte** auf die sittliche **Mangelhaftigkeit** der Handlung.

Aus der Verschiedenheit der Bedingungen in dem Einfluß von Sachverhaltswerten auf die sittliche Physiognomie der Handlung sind alle die material unsittlichen – formal noch **positiv** sittlichen — Handlungen zu erklären. Wenn ein Wilder in dem Schlachten eines Fremden ein Gebot sieht, so liegt zwar formal eine Wertantwort vor, aber der Wille, diesen Menschen zu schlachten, ist doch von dem Unwert, der an dem Sachverhalt haftet, beeinträchtigt, es klebt ihm als solchem Roheit und Stumpfheit usw. an. Zu diesem Einflusse von dem materialen Unwert des Gewollten, der nicht als Unwert bewußt ist, und auf den keinerlei Antwort vorliegt, kommen noch formale Fehler wie Blindheit usw. hinzu, die vollständige Leere des Wertbewußtseins, da ein solches Gebot einer Autorität entstammt, die selbst nicht mit materialen sittlichen Werten behaftet ist. Es handelt sich ja hier um ein Gebot einer bloß als mächtig herrschenden, nicht zugleich einer sittlich vollkommenen Autorität – erst recht nicht einer Autorität, bei der die Macht und die absolute Sittlichkeit eng verbunden, ja. aufeinander gegründet sind.[2] Aber

1) Hierhin gehören auch die sogenannten Folgen bzw. der Unwert der Folgen einer Handlung, sofern sie phänomenal irgendwie erfaßbar und nicht rein objektive sind.

2) Wie der Wille eines Herrn für einen Sklaven, der ihn bloß als den absolut Mächtigen kennt, bindend ist, ohne daß der Herr für ihn irgendwie auch mit sittlichen Prädikaten behaftet sein müßte, etwa als gütiger, weiser Herr, so fühlt sich auch hier der ethisch Primitive dem unsichtbaren Herrn



immerhin unterscheidet sich eine solche Handlung, solange das Gebot noch irgendwie objektiven Charakter besitzt, von einem Raubmord nicht etwa durch den Grad der sittlichen Negativität sondern prinzipiell. Eine schlechte, böse Handlung, wie der Raubmord, ist die Handlung des Wilden nicht; sie gehört noch in eine völlig andere Kategorie, in die der sittlich fehlerhaften, mit materialen Unwerten besudelten Handlungen, die aber doch noch einen formalen sittlichen Untergrund besitzen.[1]

Andrerseits muß diese Handlung noch scharf als »phänomenal« fehlerhaft von bloßen Täuschungen geschieden werden. So z. B. wenn ich im Schlaf jemanden umbringe, im Glauben, mich gegen Räuber zu wehren, trifft mich der objektive Sachverhaltsunwert in keiner Weise; meine Handlung ist phänomenal nur Notwehr gegen Räuber und nicht Tötung eines Menschen. Der materiale Unwert muß also in der fehlerhaften Handlung phänomenal irgendwie da sein. Je näher ein solches »Dasein« einem Fühlen des Unwertes steht, um so sittlich schlimmer ist die betreffende Handlung, ebenso, je formaler und leerer das Wertbewußtsein ist, auf das sich die Willensantwort gründet. Erst mit dem Augenblick aber, in dem der materiale Unwert als solcher bewußt vor mir steht, und ich ihn bewußt ignoriere, stempelt die Nichtbeachtung desselben die Handlung zu einer sittlich schlechten; sie kann dann aber auch keine Wertantwort irgendwelcher Art mehr enthalten.

---

untertan und zum Gehorsam verpflichtet, ohne daß derselbe als sittliche Autorität vor ihm stünde. In dem dunklen Bewußtsein dieser Verpflichtung liegt der formale sittliche Kern, den die Befolgung jedes Gebotes vor der eines bloßen Befehles voraus hat. Die sittliche Stumpfheit andrerseits, die die Unsittlichkeit eines solchen Inhaltes verschleiert sein läßt, prägt sich aber auch notwendig zugleich in der Natur der gebietenden Autorität in dem gänzlichen Mangel material sittlicher Werte in der Autorität aus. Ist die gebietende Autorität selbst für den Betreffenden eine mit sittlichen Werten ausgestattete, so erhält die Handlung, die eine Befolgung des Gebotes darstellt, einen eminent sittlichen Wert und gehört in eine völlig andere Kategorie. Dann kann der Inhalt aber auch nie ein in sich unsittlicher sein. Die Differenziertheit der Person, die sich darin kundgibt, daß für sie in der Idee einer höchsten Autorität materiale sittliche Werte enthalten sind, schließt eine Stumpfheit einem so negativen Inhalt gegenüber aus.

1) Zur Beurteilung der spezifischen sittlichen Negativität dieser Handlungstypen müßte man auf die aus den sittlichen Mängeln in der gesamten Person bedingte und durch sie verschuldete Verfälschung des Wertbegriffs — die auch eine Verfälschung des Charakters der Wertantwort nach sich zieht, eingehen — was über den Rahmen dieser Untersuchung hinausführen würde.



Fassen wir das Ergebnis der formalen und materialen Bedingungen noch einmal zusammen. Wir lernten das Verhältnis kennen von Wertantwort zu Wert und Wertgegebenheit, das die Voraussetzung der sittlich fehlerlosen Handlung bildet bzw. der sittlich formal korrekten. Von einer besonderen Art von Sachverhaltswerten sahen wir das Vorhandensein der spezifisch sittlichen Werte der Handlung abhängig, ebenso von ihrer Höhe die Höhe der sittlichen Werte. Wir vergegenwärtigten uns die Grundbedingung für diesen Einfluß der positiven Sittlichkeit auf den sittlichen Wert der Handlung, die darin besteht, daß nur die Werte des Sachverhaltes, denen das »Soll« des Wollens als Antwort gilt, auf den sittlichen Wert der Handlung Einfluß haben können. Ebenso ist der Wille nur als Antwort auf den höheren Wert sittlicher als der Wille, der auf einen niedrigeren Wert antwortet.

Abgesehen von dieser Beziehung bedeutet das Wollen aber eine eigenartige Gemeinschaft mit allen am Sachverhalt vorkommenden Werten. Diese Gemeinschaft reicht nicht aus, für den positiven sittlichen Wert der Handlung etwas zu bedeuten, wohl aber, um die Handlung mit gewissen sittlichen Unwerten zu behaften. Diese sittlichen Unwerte gehören nicht in die Kategorie der sittlich Fehlerhaften. Sie stellen schon eine bedeutsamere Art von sittlichen Unwerten dar.

Wir sahen endlich, wie eine formal noch sittliche Handlung infolge formaler Fehlerhaftigkeit, sowie infolge der materialen nicht »gefühlten«, aber doch phänomenal vorhandenen Unwerte des gewollten Sachverhaltes, sowie infolge der Vertauschung des materialen echten Wertphänomens mit dem formalen Wert als Gebot, material durchaus zu den sittlich negativen Handlungen gehört. Wir sahen aber zugleich, welche Kluft diesen extremen Fall von einer eigentlich schlechten, unsittlichen Handlung noch trennt.

Es ist jetzt auch ganz klar, daß die schlechte Handlung außerhalb der Wertantwort liegen muß. In der Idee der Wertantwort liegen ja schon die Bedingungen, die eine formal sittliche Handlung garantieren. Eine Antwort auf ein phänomenal formal Wertvolles muß zum mindesten wesenhaft in ihr vorliegen, wie wir schon sahen, und dies macht die Handlung zu einer formal sittlichen. Daß eine Wertantwort einer Handlung zugrunde liegt, so können wir sagen, ist die Bedingung, die einen formal sittlichen Wert schon eindeutig garantiert. Daraus folgt auch, daß wir der positiven sittlichen Wertantwort die unsittliche nicht als reines Gegenteil an die Seite stellen können, wie der Wert »gut« dem Unwert »böse«. Denn eine analog

reine Vermählung mit dem Unwert, wie ſie die Wertantwort mit dem Wert in der ſittlichen Handlung darſtellt, iſt ein Unding. Eine »Unwertantwort« iſt eine Unmöglichkeit in ſich. Eine **reine** Hingabe an das Objektive iſt, wie wir ſahen, in ihrer Poſitivität bzw. Negativität der Stellungnahme weſensmäßig an die Poſitivität bzw. Negativität des Objektiven gebunden. Das iſt keine pſychologiſche Regel ſondern eine im Weſen und Sinn der Wertantwort liegende Geſetzmäßigkeit. Wie eine Begeiſterung über etwas, das als unwertig vor mir ſteht, oder eine Empörung über etwas, das als wertvoll mir bewußt iſt, rein um ſeiner ſelbſt willen unmöglich iſt, ſo dieſe Hingabe an den Unwert. Vielmehr müſſen wir in einem **Fehlen** der Wertantwort, in einem Handlungstypus, in dem das Soll nicht dieſe objektive Richtung hat ſondern einem »für mich wichtig« gilt, begleitet von einem Trotz den mehr oder minder klar bewußten Werten gegenüber, das einzige Feld der eigentlich ſchlechten Handlung ſuchen.

In der Einſicht, in dieſe ſchon in der Form des Willens liegende Grundbedingung, bei der ſich die Wege von gut und böſe in der Handlung ſcheiden, liegt die große grundlegende Tat der Kantiſchen Ethik. Wenn auch alle ſonſtigen Bedingungen außer der formalen Bedingung der Klarheit von ihm überſehen wurden, wenn damit der Maßſtab geopfert wurde, die ſittlich höchſte Handlung von einer ſittlich poſitiven, viel geringfügigeren zu unterſcheiden, ſo war damit für die Trennung der guten und böſen Handlung, für die Richtung zum Poſitiven, die ſchon formal in einem Willen zum »Kategoriſchen« liegt, der rechte Weg gewieſen. Als äußerſt bedauerlich muß es daher betrachtet werden, daß dieſe Einſicht in neuerer Zeit bei den in Frage kommenden Ethikern – die dieſe Probleme nicht Ahnenden dürften in der Geſchichte der Ethik als namenlos betrachtet werden – wieder mehr oder minder verloren gegangen iſt. Dies prägt ſich in der Vorzugsethik aus. Es wird behauptet, man habe es in jedem Wollen phänomenal mit einer Wahl zwiſchen zwei Inhalten zu tun, in der der eine vorgezogen wird, und der Vorzug des jeweilig höheren ſtelle die ſittlich vollkommene Handlung, der unrichtige Vorzug die unſittliche dar. Dieſe Lehre ſoll eine Konzeſſion an eine materiale Ethik bedeuten, indem von materialen Werten und von höheren und niedrigeren Werten die Rede iſt; im letzten Grunde bleibt ſie **gleich formal**, und es iſt gegen ſie derſelbe Einwand wie gegen Kant zu erheben, daß etwa die Erlöſung der Welt keine ſittlich höhere Handlung darſtellen dürfte als das freiwillige Zurückbringen geſtohlenen Geldes. Denn in beiden Fällen iſt der höhere

Wert vorgezogen, also die Handlung sittlich vollkommen. Aber mag sie auch in dieser Hinsicht einen wesentlichen Fortschritt über Kant hinaus bedeuten, in anderer bedeutet sie einen Rückschritt, und zwar indem die prinzipielle Verschiedenheit der beiden Willenstypen aufgegeben wird. Wir werden dies deutlich nach einem kurzen Eingehen auf die Vieldeutigkeit dieses »Vorziehens« sehen.

Erstens ist der phänomenale »Vorzug« nur ein ganz besonderer Fall innerhalb aller Handlungen. Von einem Vorzug kann ich nämlich nur reden, wenn zwei Inhalte vor mir stehen, und ich zwischen ihnen wähle. Daß logisch jeder positive Wille eines Inhaltes mit dem negativen Willen des Gegenteils äquivalent ist, ist selbstverständlich, daß also jedesmal, wenn ich etwas will, zugleich ideal die Existenz des betreffenden Inhaltes der Nichtexistenz desselben »vorgezogen« wird. Doch dies hat mit dem phänomenalen Bestand nichts zu tun. Wenn ich etwa sehe, wie ein Kind mißhandelt wird und hinspringe, um ihm zu helfen, weil ich will, daß das Kind nicht geschlagen wird, ziehe ich dies nicht phänomenal dem Schlagen »vor«. Dies hieße mit dem Ausdruck »Vorzug« spielen, der einen guten Sinn als ein bestimmtes Verhalten hat, das phänomenal als solches aufweisbar ist und nichts mit rein logischen Gegenteilsbeziehungen zu tun hat.[1]

In allen Fällen also, in denen phänomenal nicht zwei Inhalte für meinen Willen in Frage kommen, gibt es kein Vorziehen. Aber selbst, wenn zwei Inhalte phänomenal in Frage kommen, kann mit Vorziehen immer noch vielerlei gemeint sein. Es kann entweder das bloße »mehr« Begehren, Erstreben gemeint sein, oder ein ant-

1) In einem ganz anderen Sinne spricht Scheler in seinem Aufsatz »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« von »Vorziehen«. Er hat mit diesem Ausdruck ein Phänomen im Auge, das wir in seiner großen Bedeutung voll würdigen. In diesem »Vorziehen« wird ein Inhalt als bestmöglicher erfaßt, und eine Wertantwort gilt ihm als dem besten. Ich kann etwa jemanden lieben mit der Evidenz, daß ich nie einen Anderen ebenso lieben könnte – oder über etwas Schönes begeistert sein mit der Evidenz, daß es nichts Schöneres geben kann, was mich mehr begeisterte. Dieses »Vorziehen« ohne Vergleich ist allerdings der Schlüssel zu vielen Problemen. Jedoch ist es für die sittliche Handlung, in der schlicht eine Wertantwort erfolgen kann, nicht erforderlich – bleibt also ein Spezialfall. Insbesondere leistet es aber für den Unterschied von guter und schlechter Handlung ebensowenig, wie »Vorziehen« in anderer Bedeutung. Der phänomenal unrichtige Vorzug ist auch hier, wie man sieht, ein Unding. Das Fehlen eines solchen Vorzugserlebnisses könnte doch höchstens als Mangel angesehen werden – nie aber als Fundament der bösen Handlung.



wortendes Verhalten, in dem ein Inhalt zwar gewollt wird, ein anderer jedoch in erster Linie noch »vor« diesem. Dieses ist eine Antwort auf den Sachverhalt, der als bedeutsamerer auf der Gegenstandsseite steht. Es ist ein Antworten auf das Bedeutsamere, wobei dem gegenständlichen »Bedeutsamersein« ein dazu korrelatives »Mehr« im Wollen entspricht. Dieses »Mehr« im Wollen kommt dem Sachverhalt auf Grund seines Wertigerseins zu. Der eigentliche Vorzug ist dabei schon von der sachlichen Relation vorgeschrieben. Von diesem Vorziehen als Antwort kann weiterhin nur die Rede sein, wenn es sich um zwei positiv wertige Sachverhalte oder um zwei »für mich wichtige« Sachverhalte handelt; nie wenn ein »nur für mich nicht wichtiger« und ein »für mich wichtiger« bzw. ein positiv und ein negativ wertiger Sachverhalt in Frage stehen. Dann ist »lieber«, »mehr« wollen ganz sinnlos, dem einen kann nur ein negatives Wollen, dem andern ein positives gelten, nie kann ein solches Erlebnis, wie es das komparative »Mehr« ausdrückt, vorliegen.

Wir kommen zu dem Fall eines echten Vorzuges. Zwei Menschen befinden sich in Gefahr. Ich schwanke, ob ich meinem Freunde helfen soll oder einem andern. Hier haben wir einen Fall, in dem zwei positiv wertige Sachverhalte mir bewußt sind, die sich in gewisser Weise ausschließen, ich muß den einen »zugunsten« des andern aufgeben. Wenn dieses Vorziehen eine Antwort auf das Höhersein bzw. das »vor allem Wollen« eine Antwort auf den als höherwertigen bewußten darstellen soll, ist wesensmäßig der phänomenal richtige Vorzug notwendig. Es ist ausgeschlossen, daß ich, wenn ich der Überzeugung bin, die Rettung meines Freundes sei der größere Wert, und mein Verhalten eine reine Hingabe an den Sachwert ist, dem andern helfe. Das Motiv müßte außerhalb der Wertsphäre liegen, mit andern Worten, das Verhalten wäre keine Wertantwort. Dieses Wertbewußtsein kann zwar ein unklares sein, der Vorzug ein blinder, aber nie kann das als höher Bewußte nicht gewollt werden zugunsten des niedrigeren. Das wäre derselbe Unsinn wie ein negativer Wille als reine Antwort auf eine positive Wertgegebenheit. Hieraus wird wohl klar werden, welch grundverkehrter Versuch es ist, die schlechte Handlung aus einem unrichtigen Vorzug ableiten zu wollen, einem Vorzug des phänomenal niedrigeren Wertes vor dem höheren. Eine solche ist vielmehr ein Unding in sich, eine Antwort, die keine Antwort mehr ist.

Der einzige Sinn, in dem von einem »unrichtigen« Vorzug die Rede in diesem Fall sein kann, ist der okjektive. Ich weiß etwa,



etwas sei der höhere Wert, aber dieses Wissen ist leer und in keiner evidenten Werterkenntnis fundiert, und so ziehe ich das objektiv weniger Wertvolle oder gar nicht Wertvolle vor. Das phänomenal mir als höher Bewußte ist vielleicht objektiv das weniger Wertvolle oder infolge vieler nicht beachteter Unwerte sogar unwertig. Ein Irrtum oder eine Täuschung liegt in diesen Fällen vor, die eine Diskrepanz der objektiven Höhenunterschiede mit dem phänomenal erscheinenden bedingt. Dann macht solch ein »unrichtiger« Vorzug eine sittliche Fehlerhaftigkeit der Handlung im Sinne der von uns oben angeführten Fälle aus, nie aber eine schlechte Handlung im prägnanten Sinne.[1]

Solange man nur Werte als Willensfundamente zugibt und in jedem Willen eo ipso eine Wertantwort sieht, bleibt, da eine positive Werthingabe auf negative Werte ausgeschlossen ist, nur die Zuflucht auf die Richtigkeit des Vorzuges zur Erklärung der Verschiedenheit in den Trägern der sittlich negativen und der sittlich positiven Handlung übrig. Aber dies muß als unsinnig bezeichnet werden, da ein phänomenal unrichtiger Vorzug ebenso ausgeschlossen ist wie die einfache positive Wertantwort auf einen negativen Wert. Ein Vergleich mit andern Wertantworten mag dies noch einmal veranschaulichen. Ich höre zwei Melodien, die mir beide schön erscheinen. Die eine steht aber als noch schöner vor mir. Es ist völlig unmöglich, daß ich über die, die mir schöner erscheint, weniger begeistert bin wie über die andere, vorausgesetzt, daß es sich nur um diese beiden Werte handelt und ich nicht bei der einen andere Werte mit einbeziehe. Ich kann nicht von zwei Menschen den mehr bewundern, der als der weniger kluge oder weniger gute vor mir steht. Faßt man nur das Wollen in seiner Reinheit als Wertantwort, so sieht man, daß nur auf den höheren von zwei Werten das »mehr Wollen«, das vorziehende Wollen antworten kann.

Bleibt man bei der Einheitlichkeit von Willensfundamenten, muß man sich auf die Erklärung von besser oder weniger gut, von fehlerhaft usw., die wir bei der Wertantwort erwähnten, beschränken, und kann als Erklärung dazu den »unrichtigen« Vorzug heranziehen. Als ein Fall von Fehlerhaftigkeil unter anderen mag der unrichtige Vorzug in diesem Sinn in Frage kommen, aber nie als Erklärung

1) Selbstverständlich kommen hier die schon erwähnten Diskrepanzen von formalem Wertbewußtsein und Wertfühlen in Frage und somit Konflikte im Vorziehen. Jedoch kann dies nur zur sittlich höheren bzw. sittlich freieren, tieferen oder zur sittlich minderwertigen, unrichtigen führen, nie zur eigentlich schlechten.



der spezifisch schlechten Handlung. Wir müssen in diesem Punkt ganz zu der Doppeltheit innerhalb der Willensfundamente, die sich im Kategorisch und Hypothetisch bei Kant ausprägt, zurückkehren, sowie zu der entsprechenden Verschiedenheit in den antwortenden Willensstellungnahmen. Wie weit man von einem Vorzug des für mich Wichtigen vor dem objektiv Wertigen sprechen kann, soll uns erst bei Besprechung der negativen Handlung beschäftigen. Jedenfalls ist in diesem Falle der Gedanke, den Vorzug von höher und niedriger an Stelle der beiden Typen von Willensfundamenten, Wert und Nichtwert, zu setzen, aufgegeben.

Blicken wir nun andrerseits auf unsere Analyse zurück, so sehen wir, welche Bedeutung das Fühlen des materialen Wertes gegenüber dem bloß formalen leeren Wertbewußtsein voraus hat. Im Pflichtbegriff bei Kant wird nun gerade die Antwort auf ein solches verfälschtes Wertphänomen als das eigentlich vorzügliche hingestellt. Die Motive, die Kant dahin führten, können nicht einzeln erörtert werden. Die Festlegung auf eine Erkenntnis als einzig Objektivem, ebenso das Fehlen eines materialen Wertbegriffes und daher die prominente Rolle des »Soll«, der Zusammenhang von Allgemeingültigkeit und Formalismus usw., all diese Momente sind tief mit den Wurzeln seines Systems verknüpft.[1] Wir wollen hier nur sehen, wie die beiden Momente in Kants Pflichtbegriff, die uns grundlegend für die Ethik erscheinen, aus diesen anderen Motiven heraus eine Einkleidung erfahren haben, die nicht nur von ihnen unabhängig ist sondern sogar mit diesen Momenten bis zu einem gewissen Grade in Widerspruch steht. Nämlich die Verschmelzung des Phänomens des Kategorischen gegenüber dem des Hypothetischen sowie der reinen Wertantwort, wie sie in der Forderung »aus Pflicht, nicht nur pflichtmäßig« zum Ausdruck kommt, mit der Pflicht als Gebot: Du sollst so handeln. Wir greifen dabei noch einmal auf den schon öfter erwähnten Fall des »einfältig Guten« zurück. Ein schüchterner, theoretisch beschränkter Mensch soll ein Kind bestrafen. Es ist seine Pflicht, glaubt er, es ist ihm geboten, aber das Kind tut ihm leid, er sieht die unschuldige Angst des Kindes und bringt es nicht »übers Herz«. Er läßt das Kind straflos und tut, als ob er es bestraft hätte. Dieses »nicht übers Herz Bringen«

1) Die verschiedenen Zusammenhänge dieser Motive, sowie die stillschweigenden Voraussetzungen und Gleichsetzungen, die bei Kant in dieser Hinsicht vorliegen, sind von Max Scheler in gründlichster Form in seinem Aufsatz: »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«, Jahrbuch für Philosophie, Band I, Teil II, 1913, aufgewiesen.



ist noch zweideutig. Es kann ihm die Kraft fehlen, er kann einen blinden Widerstand erleben, dem er sich ergibt. Dann wäre es ein Fall »nicht gewollter Handlung«, der aus unserem Rahmen herausfällt; oder es liegt die schon öfter erwähnte Diskrepanz von Wertnehmen und Pflichtbewußtsein vor, wie wir jetzt lieber statt Wertbewußtsein sagen wollen. Er nimmt es lieber auf sich, gegen das Gebot zu fehlen, als daß das Kind unschuldig leidet. Voraussetzung für einen solchen Konflikt ist, wie gesagt, einerseits der Mangel an »Erkenntnis«: Das ist wertvoll, und die Verfälschung des in sich Bedeutsamen in ein: Du sollst so handeln. Die reinere Wertantwort ist zweifellos die Antwort auf den gefühlten Wert und nicht auf das blinde »Du sollst«. Das Antworten auf das lediglich in sich Bedeutsame, das sich Hingeben an den objektiven Wert liegt reiner vor, wenn er einer »Pflicht« nicht folgt, als wenn er der blinden formalen Wertgegebenheit gehorchen würde, die schon durch den Bezug auf das eigene Handeln verfälscht und von ihrer materialen Unterlage losgelöst ist. Jedes Pflichtbewußtsein, das nicht sekundär ist, das nicht im Erlebnis aus einem materialen Werte fließt, muß uns als blind erscheinen. Wenn auch das »Du sollst« den kategorischen Charakter formal trägt, der es phänomenal von jedem willkürlichen Zwang oder Befehl himmelweit trennt, so bleibt es doch unausweislich, außer wenn es aus einem materialen Wertbewußtsein fließt. Nur dann, wenn es als »Epiphänomen« zu einem materialen Werthaben hinzutritt, kann es als klar bezeichnet werden und darf es Unterlage einer sehenden Willensantwort sein, aber selbst dann gilt die eigentliche Antwort dem Wert, und es könnte nur als Eselsbrücke für besondere Fälle in Anspruch genommen werden.

Daß diese Fälle, in denen die Pflicht und ein materialer Wert gegenüberstehen, nicht als Vorzugsfälle in Anspruch genommen werden dürfen, ist wohl nach dem Vorigen klar. Die Ungleichartigkeit von Pflicht und materialem Wert schließt das aus. Der Vorzugsfall läge hier vor, wenn statt des Einfältigen ein theoretisch Klarer die Straflosigkeit des Kindes als höheren Wert, als den Wert, daß der Wille des Vorgesetzten geschehe, vorziehen würde. Dann würde Wert gegen Wert stehen; eine Diskrepanz von Willensantwort und formalem Wertbewußtsein wäre aber damit nicht mehr möglich. Von einem solchen Vorzugsfall ist aber der unserige verschieden, indem das materiale Wertnehmen und das blinde Pflichtbewußtsein sich gegenüberstehen. Er zeigt, wie eine Willensantwort auf bloßes Pflichtbewußtsein immer blind, und wie ihr gegenüber jede Willens-



antwort auf material Gefühltes vorzüglicher ist.[1] Sobald dieses Pflichtbewußtsein nur ein Überschuß ist, und auf ein echtes Wertphänomen zurückführt, also aufhört, in diesem Sinn blind zu sein, ist eine derartige Diskrepanz ausgeschlossen. Es kommt zu einem der verschiedenen Typen von Vorzugsfällen.

Sollte man aber das von der gegenständlichen Seite ertönende »Du sollst« der Pflicht dadurch seiner Blindheit berauben wollen, daß man sagt, es gründet in dem sittlichen Wert einer Handlung, so hätte man die Objektivität der Einstellung, die die allererste Grundbedingung einer sittlichen Handlung darstellt, aufgehoben. Soll das Bewußtsein: Das ist meine Pflicht, umgedeutet werden in ein: Das sollst Du tun, weil Du dann gut bist, bzw. wenn Du es unterläßt, ist es schlecht von Dir, oder dann ist Deine Handlung schlecht, dann wäre jede pflichtmäßige Handlung eine pharisäische. Wenn ich einen anderen in Not sehe und will ihn retten, nicht wegen des am Sachverhalt haftenden Unwertes, sondern weil dann meine Handlung gut ist, so hat die ganze Handlung keinen sittlichen Wert mehr. Tatsächlich hat der Pflichtbegriff zu derartigen Umkehrungen geführt. Die Menschentypen, die alles nur »aus Pflicht« tun, dem Armen geben, nicht aus Interesse an seinem Leiden, sondern weil es ihre »Pflicht« ist, sind von der sittlichen Welt durch eine Wand geschieden. Sie versichern sogar vielleicht

1) Es handelt sich hierbei immer um die »moralische« Pflicht, wobei Pflicht ein Zeichen für den sittlichen Wert meines Handelns ist. Das religiöse Gebot gehört ebenso wie der spezifisch sittliche Gehorsam in ein völlig anderes Gebiet, dort wird das »Du sollst« als eine Offenbarung des göttlichen Willens aufgefaßt, nicht als ein Zeichen für den Sachwert. Das Wesentliche ist für den, der das Gebot befolgt, daß das Gebot ein Ausdruck des göttlichen Willens ist, und dieser Wille ist ihm als solcher das Wertvolle, auf das er antwortet. Wie beim echten Gehorsam liegt hier eine Wertantwort auf eine andere Person vor. Gehorcht etwa ein Diener seinem Herrn, der als Inbegriff sittlicher Werte ihm gilt, aus treuer Ergebenheit, so ist der Wille des Herrn der wertvolle Inhalt, auf den der gehorsame Wille des Dieners antwortet, nicht aber nur ein pädagogischer Wink für das im einzelnen Falle Richtige. Die Blickrichtung des Handelnden ist eben hier eine völlig andere, sie gilt nicht dem einzelnen Sachwert sondern der anderen Person. So ist beim religiösen Gebot die sittliche Wertgegebenheit, auf die die Wertantwort erfolgt, in dem Willen der Autorität bzw. in der Autorität selbst gelegen, nicht im einzelnen Inhalt. Handelt es sich bei der religiösen Autorität um die Idee eines allgütigen Gottes, so liegt selbstverständlich in der Erfüllung eines »von ihm Gebotenen« eine materiale Wertantwort, die darum von aller Pflichthandlung scharf getrennt werden muß und viel wertvoller als die Bejahung eines einzelnen sittlich bedeutsamen Sachverhaltes ist, da der bejahte sittliche Wert ein unendlich umfassenderer und höherer ist.



mit Stolz: „An sich ist mir der Leidende ganz gleich, aber ich weiß, ich tue meine Pflicht.« Dann ist die Umkehrung völlig vollzogen. Eine Perversion des Willens ist eingetreten; der Wille ist nicht mehr eine Antwort auf den Sachverhaltswert sondern auf den eigenen sittlichen Wert, der der Person durch Realisation eines Sachverhaltswertes erwächst. Diese Menschen, die nur, um selbst gut zu sein, sehr hilfreich gegen andere sind, die um des Bewußtseins willen, ihre »Pflicht« getan zu haben, sich nicht genug tun können in Philanthropie, läßt ja die Not des Leidenden völlig kalt, sie helfen ihm ja nur, weil sie wissen, einem Menschen in Not zu helfen, ist gut, und sie möchten gut sein. Hier liegt nicht etwa eine objektive Wertantwort vor, dem eigenen sittlichen Wert gegenüber, das reine Interesse, daß dieser sittliche Wert sich realisiere, wie etwa bei dem Schmerz angesichts einer begangenen Sünde oder einer sündhaften Eigenschaft. Dies wäre eine Unmöglichkeit in dieser Situation. Denn ich kann, wenn ich rein wertantwortend eingestellt bin, mein Interesse rein in der Existenz des Wertes als solchem fundiert ist, niemals den Sachverhalt interesselos überspringen. Diese Nichtbeachtung des in meinem normalen Blickfeld liegenden Wertes ist mit der Wertantwort unvereinbar. Müßte ich doch auch zugleich erfassen, daß ein sittlicher Wert dann gar nicht zustande kommt. Denn es liegt ja gerade der sittliche Wert der Handlung in dem Interesse am Sachverhaltswert, wie wir sahen. So kann diese Perversion und insbesondere die Möglichkeit der Täuschung über ihre Folgen, die Befriedigung, die sie gewähren kann, nur in einem Wegfall der Wertantwort und in einem ganz andersartigen Interesse gründen. Daß sie dabei den Schein der Wertantwort aufrecht hält, gibt dieser Haltung eine eigene Unechtheit.

Während in allen sonstigen Fällen von Handlungen, in denen sonst eine Wertantwort ausfällt, dieser Ausfall deutlich zutage tritt — denn, wenn er auch vielleicht nicht vor andern zugegeben wird, so ist doch im Bewußtsein des Handelnden ein »für mich wichtig« an Stelle des Wertes getreten —, liegt hier eine Prätention auch im Bewußtsein des Handelnden vor, einer Wertantwort zu folgen, obgleich dies durchaus nicht der Fall ist. Diese innere Unehrlichkeit ist all den verschiedenen Handlungstypen gemeinsam, in denen diese Willensperversion vorliegt.

Wir müssen hier dreierlei sorgfältig unterscheiden:

1. In allen diesen Handlungen fällt jeder sittliche Wert vollständig fort, genau wie in allen andern, in denen der Wille keine Wertantwort darstellt, oder zu einer solchen nicht in unmittelbarer



Beziehung steht. Dieses ist nach dem im letzten Kapitel Ausgeführten ohne weiteres zu verstehen.

2. Diesen Handlungen haftet nicht nur kein sittlicher Wert an, wie einer Handlung, in der ein »für mich wichtig« Motiv ist ohne Konflikt mit einem Wert, etwa wenn ich mir ein Haus kaufe, sondern es haftet ihnen formal ein eigener Unwert der Unechtheit, der inneren Unehrlichkeit an, der, in der Prätention, Wertantwort zu sein, ohne es in Wahrheit zu sein, gründet.

3. Diese Handlungen sind Träger eines eigenen material sittlichen Unwerts, je nach der Art des »für mich wichtigen«[1], dem die Antwort an Stelle der Wertantwort gilt. Hier gibt es sehr verschiedene Fälle vom Pharisäer, dem Bösen katexochen, bis zum lächerlichen, selbstgefälligen »Eitlen«.

Diese jeweils in der Art des motivierenden »für mich wichtig« fundierten materialen sittlichen Unwerte sollen uns hier nicht beschäftigen. Uns kommt es darauf an, zu sehen, wie jede derartige Perversion des Willens den Verlust aller positiven sittlichen Werte einer Handlung bedeutet und immer mit dem eigenen Unwert der Unechtheit behaftet ist wegen der erwähnten moralischen Prätention und wertantwortenden Scheinhaltung.

Selbstverständlich kann ein Blicken auf den eigenen Unwert echt und eine Antwort darauf eine reine Wertantwort sein, man denke an die Reue! — wenn es sich nicht um Handlungen handelt, wie wir später sehen werden.[2]

---

1) In der Fixierung der gegenständlichen Fundamente des Willens, die nicht als Werte bezeichnet werden können, haben wir mit dem Ausdruck »für mich wichtig« sehr Verschiedenartiges zusammengefaßt. Neben die Fälle, die wir hauptsächlich im Auge hatten, in denen ein Sachverhalt als Objekt meines Begehrens für mich wichtig ist, treten die Fälle, in denen ein Sachverhalt als Steigerung meines Hochmutes als für mich wichtig dasteht. Inwiefern in diesen Fällen ein kardinal anderer Typus von Person und Handlung vorliegt und eine prinzipiell andere Stufe des sittlichen Unwertes, geht über unseren Rahmen hier hinaus. Es soll dies einer späteren ethischen Abhandlung vorbehalten bleiben, in der diese Unterschiede wegen ihrer besonderen Bedeutung ganz im Vordergrung stehen werden.

2) Es gibt auch eine Haltung innerhalb der Handlungssphäre, die über die Wertantwort auf den einzelnen Sachwert noch hinausgeht und eine Beziehung zu den sittlichen Werten selbst darstellt, ohne auf den Wert der eigenen Handlung zurückzublicken, ja die gewissermaßen eine Antwort auf die Welt der sittlichen Werte selbst — nicht nur der sittlich bedeutsamen — darstellt, und die gerade als die zentral sittliche in Anspruch genommen werden müßte. Es ist dies die Haltung, die wir in religiösem Zusammenhang oft antreffen, in denen eine Handlung »für« Gott vollzogen wird, etwas aus



Tut also jemand etwas bloß »aus Pflicht«, so kann die Pflicht entweder das formale Wertvollsein ohne materiales Wertphänomen vertreten, oder sie kann als göttliches Gebot fungieren – ein, wie wir sahen, ganz eigener Fall, da er höchst materiale Phänomene einschließt — oder aber sie bildet ein bloßes Anzeichen für die eigene sittliche Güte, die aus dem Vollzug der Handlung fließen soll. Im letzteren Fall, sehen wir, bedeutet ein »der Pflicht folgen« die Aufhebung aller sittlichen Bedeutsamkeit. Denn der Sachverhaltswert, für den ich an sich kein Interesse habe, bekommt eines dadurch, daß ich Träger eines Wertes durch seine Realisation werde. Dieses Interesse kann, da es das Interesse am Sachverhaltswert vertritt, ja, dem Sachverhalt erst für mich eine Bedeutung verleiht, die er auf Grund seines Wertes noch nicht besaß, nicht eine reine Wertantwort sein.

Es leuchtet nun wohl ein, wie verschieden das Moment des Kategorischen sowie die Reinheit des »nur um des Wertes willen« von der Pflicht als in der Luft schwebendem Imperativ ist. Diese ist als solche entweder immer blind, oder sie führt geradezu zu einer Negation der kategorischen Wertantwort, indem sie die Einstellung umkehrt. Wir sehen, in diesem Pflichtbegriff sind die verschiedensten, in ihren Konsequenzen widerspruchsvollen Gedankenmotive enthalten. Die einen führen auf eine Grundlage der Idee der sittlichen Handlung, die andern stellen in ihren radikalen Konsequenzen das Grundprinzip der sittlich unechten Handlung dar.[1]

»Liebe zu Gott« gewollt wird. Wir denken dabei nicht an den Fall, wo etwas als Gottes Gebot befolgt wird, vielmehr gilt die Antwort wohl dem einzelnen Sachwert, der klar als solcher erfaßt wird, aber zugleich wird die Realisation desselben als etwas Gottgefälliges erlebt. Es besteht für die Betreffenden ein innerer Zusammenhang zwischen dem einzelnen Sachwert und Gott als dem »Inbegriff alles Sittlichen«, und durch die einzelne Handlung wird für sie die gesamte Sittlichkeit katexochen in Gott bejaht. Dieses Phänomen eingehend zu erklären, kann in dieser Arbeit natürlich nicht Aufgabe sein, dazu wäre eine Analyse und Charakteristik der religiösen Haltung notwendig, die dafür Voraussetzung ist, was unsern Rahmen natürlich weit überschreiten würde. Es sollte nur angedeutet werden, daß in dieser, in der spezifisch christlichen Literatur der verschiedensten Zeiten so häufig beschriebenen Haltung eine Stellungnahme zu der Welt der sittlichen Werte direkt liegt, die von eminent sittlicher Bedeutung ist, und trotz dieser Blickrichtung von aller Unechtheit so weit entfernt ist, daß sie vielmehr den zentral sittlichsten Handlungstypus darstellt. Als Gegensatz dazu in der Sphäre der bösen Handlung wäre die Haltung dessen, der aus »Haß und Ressentiment gegen Gott« sündigt, des sogenannten Satanisten zu nennen. Eine Klärung und Deskription dieser Phänome muß, wie gesagt, späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

1) Der Wille nur »aus Pflicht« dürfte uns somit auch nie als autonom gelten.



Blicken wir nun auf das Bisherige zurück, so tritt es klar hervor, daß der Wille im vollen Sinne nicht nur in dem Sinne wie Sachverhaltswert und Wertnehmen Träger der sittlichen Handlung ist. Er ist nicht wie diese nur indirekter Träger sondern auch primär direkter Träger des sittlichen Wertes. Verfolgen wir den an der gesamten Handlung haftenden sittlichen Wert auf seinen eigentlichsten Sitz, so finden wir, daß dies das gesamte Willensphänomen sowie der besondere Beziehungspunkt der Person, besser, der Wille als Wille dieser bestimmten Person, ist. Diese Behauptung ist nur durch Hinblick auf die durch die Bestimmung der indirekten Träger geklärte Sachlage zu verifizieren. Insbesondere muß man sich die Rolle vergegenwärtigen, die der Wille in der Handlung in unserem Sinne spielt, und wie er im Gegensatz zum Wollen, das sich auf Stellungnahmen richtet, das eigentlich Bedeutsame, den Kern des Ganzen für die Erlebnisseite bzw. für die Realität der Erlebniswelt darstellt. Dies wird erst ganz klar am Ende der gesamten Untersuchung hervortreten, insbesondere nach Besprechung der Wertquellen der Handlung, die vom Sachwert und dem Verhältnis zu ihm unabhängig sind.

---

4. Kapitel.

Die indirekten und der direkte Träger des Schlechten in der Handlung.

Die Beantwortung der Frage nach den Trägern des sittlichen Unwertes der Handlung ist zugleich die Antwort auf die Frage nach der Rolle des Wertfühlens bzw. des Sachverhaltswertes und der Willensstellungnahme bei dem Handlungstypus, dem keine Wertantwort zugrunde liegt. Das Vorhandensein einer Wertantwort schließt schon, wie wir früher sahen, formal eine sittlich schlechte Handlung aus. Nun haben wir es mit den Fällen zu tun, in denen ein Wollen eines Sachverhaltes auf Grund seiner Wichtigkeit »für mich« vorliegt. Als Antwort auf ein »für mich« Wichtiges besitzt der Wille weder eine negative, noch eine positive sittliche Bedeutung. Die sittliche Bedeutsamkeit der nichtantwortenden Stellungnahme, die den Sachverhalt zu einem »für mich« wichtigen macht, gehört nicht in diesen Zusammenhang; sie gehört zu den spontanen Wertquellen, die die Handlung, unabhängig von der Natur des realisierten Sachverhaltes, sittlich negativ oder positiv färben. Das Wollen als Antwort auf ein »für mich« wichtig ist daher sittlich irrelevant.

Hingegen ist das Wollen eines Inhaltes trotz seiner Unwertigkeit, nur weil er für mich wichtig ist, sittlich von höchster Bedeutung.

Es gilt nun hier zu verstehen, wie der Wille, daß etwas trotz seiner Unwertigkeit sei, von den ignorierten Unwerten am Sachverhalt beeinflußt wird. Die Handlung wird dadurch, daß sie den Unwerten trotzt, Träger sittlicher Unwerte, die in bezug auf ihre Höhe den Sachverhaltsunwerten entsprechen. Dieser Trotz ist nicht eine verkappte Wertantwort, die etwa den Sachverhalt auf Grund seiner Unwerte will. Ein derartiges Verhalten wäre in sich unsinnig und unmöglich. Nur im Satanismus, der, wie wir sahen, ganz andere Bedingungen voraussetzt und einem andern Zusammenhange angehört, kann etwas Ähnliches vorkommen. »Motiv« ist hier nur das »für mich wichtig«, und das Soll gilt dem Sachverhalt nur als Antwort darauf. Das den Unwerten gegenüber mehr oder minder bewußte »Kaltbleiben«, das wir als Trotz bezeichneten, schafft eine ganz eigene Quelle für die sittliche Unwertigkeit, die in keiner Hinsicht einer Antwort gleichgesetzt werden darf.

In allen Fällen, in denen ein Sachverhalt gewollt wird, weil er »für mich« wichtig ist, und mir mehr oder minder bewußt, nebenbei positiv wertig ist, liegt keinerlei sittlich positive Handlung vor. Das geht ja ohne weiteres aus dem Vorhergesagten hervor. Dieser Fall kann einmal sittlich völlig irrelevant sein, wie der, in dem wertfreie Sachverhalte gewollt werden, das wäre die »erlaubte« Handlung. Wenn die Wertigkeit, die conditio sine qua non ist, und ich dem »mir wichtigen« nicht folgen würde, wenn es unwertig wäre, kann dem Betreffenden dieses Verhalten zwar sittlich angerechnet werden[1], nie aber stellt es als solches eine sittlich relevante Handlung dar. Liegt aber ein bewußtes Ignorieren vor, gleichsam ein gewisser Stolz, wie er sich etwa in den Worten kundgibt: Ich tue dies; nur weil es mir Spaß macht, nicht wegen seines objektiven Wertes; ich gebe einem Verhungernden nur Geld, weil es mir Spaß macht, meine Macht über ihn zu zeigen, daß er dadurch aus der Not befreit wird, ist mir gleichgültig, so haben wir schon ein sittlich unwertiges Verhalten vor uns. Jedoch ist dies noch nicht der reine Fall der bösen Handlung. Es liegen komplizierte Bedingungen in diesem Falle vor. Erstens das Fehlen einer Wertantwort, dann der Stolz über dieses Fehlen, das Spielen mit der

1) Man verwechsle dieses der Wertigkeit »Rechnung tragen« mit keiner »Wertantwort«. Dieses kann zwar für die Person ein »gutes« Zeichen sein, aber nie zur sittlichen Wertigkeit einer Handlung selbst beitragen.



Not des anderen usw. Die Quellen für den sittlichen Unwert entstammen hier weniger der Handlung als Realisation eines Sachverhaltes als anderen in der Person liegenden Faktoren, die die Handlung unwertig färben.[1]

Für eine schlechte Handlung im prägnanten Sinne ist das Wollen eines mir wichtigen Sachverhaltes trotz seiner Unwertigkeit erforderlich. Wir müssen innerhalb der Sphäre auch noch gleich dem Fall eine besondere Stelle neben dem eigentlich schlechten anweisen, der der Besudelung in der formal positiv sittlichen Handlung entspricht. Den des Ahnungslosen nämlich, der sein Vergnügen verfolgt und will, daß etwas objektiv Unwertiges sei, weil es ihm wichtig ist. Er fühlt den objektiven Unwert des Gewollten nicht als »Unwert«, er weiß nicht, daß es ein Unwert ist, aber der Unwert ist doch phänomenal noch da. Der Menschenfresser etwa schlägt einen Fremden tot, um ihn zu essen. Dieser Fall ist wesentlich von dem des falschen »Opferns« des Wilden unterschieden. Statt einer formalen sittlichen Handlung liegt eine formal außersittliche vor, die material mit Unwerten besudelt ist. Sie steht formal wesentlich niedriger als der vorher erwähnte Fall des Opferns, aber auch sie ist noch nicht die eigentlich »schlechte« Handlung.[2] Die eigentlich schlechte Handlung erfordert, daß ein unwertiger Sachverhalt trotz seines mehr oder minder bewußten Unwertes gewollt werde. In zwei Formen kann dies geschehen. Am reinsten, wenn mir der objektive Wert oder Unwert völlig gleichgültig ist. »Was kümmert es mich, ob der Andere zugrunde geht, ich will das Geld haben«, könnte der Handelnde etwa in diesem Falle sagen. Hier werden die Unwerte des Sachverhaltes in eigentümlicher Weise in Kauf genommen. Ich will, daß der Mann sterbe, gleichgültig, ob es unwert an sich ist, weil ich dann ohne Sorgen leben kann. Dieses »Soll«, das dem Inhalte samt seiner Unwerte bewußt gilt, wenn auch nie auf Grund derselben, und das eine Gleich-

1) Man lasse sich nicht dadurch irremachen, daß diese sittlichen Unwerte oft größer sind, als die der schlechten Handlung. Daraus würde nun folgern: die schlechte Handlung als Handlung ist nicht der Träger für die größten sittlichen Unwerte, nicht aber, daß wir es hier schon mit dem spezifischen Phänomen der schlechten bzw. bösen Handlung zu tun hätten.

2) Man hüte sich, andere Gesichtspunkte hereinzutragen. Der sittliche Tiefstand, Stumpfheit einer solchen Person, die hier zum Ausdruck kommen, dies alles ist, wenn auch noch so bedeutsam, — ja vielleicht bedeutsamer als das Böse der Handlung — nicht mehr das Bereich der Handlung, insbesondere der Handlung als Realisation von Sachwerten.



gültigkeit gegen diese Unwerte bzw. ihr Gegenteil in sich schließt, ist der **Träger** der Schlechtigkeit der Handlung; und zwar ist durch dieses Soll die Handlung sittlicher Unwerte teilhaftig, die in ihrer Höhe den in Kauf genommenen Unwerten des Sachverhaltes streng entsprechen. Diese materiale Abhängigkeit vom Sachverhaltswert bzw. -Unwert, analog wie in der guten Handlung, besteht hier trotz der völlig andersartigen Beziehung zum Gegenstand.

Auch ähnliche formale Bedingungen wie für die positiv sittliche Handlung gelten hier. So ist jedes Wollen eines »für mich Wichtigen« **trotz** seiner Unwertigkeit schlechter je klarer die Wertgegebenheit ist.[1] Denn die Natur des Wertnehmens bzw. des Wertbewußtseins ist eine Bedingung für den Grad des Einflusses des Unwertes auf die Schlechtigkeit der Handlung. So ist das Ignorieren des **gefühlten** materialen Unwertes schlimmer, als wenn es sich bloß um ein klar erkanntes oder nur um ein formales leeres Wertbewußtsein handelt. Hier ist dem Fühlen des Unwertes allerdings eine Grenze gesetzt. Ein Ignorieren des Wertes bzw. Unwertes ist mit einer bestimmten Stufe des Wertfühlens **unverträglich**. Diese Einstellung der Gleichgültigkeit hat Voraussetzungen im Wesen der Person, die ein eingehenderes Wertfühlen ausschließen. So fallen hier die Bedingungen von größerer und geringerer Wertnähe sowie von vollerer, leererer Willensstellungnahme von selbst weg.

Die zweite Form der schlechten Handlung ist es, die man als Vorzug bestimmter Art bezeichnen könnte. Es ist der Fall des größeren oder kleineren Kampfes in mir. Auf der einen Seite der Wert, auf der anderen das »für mich Wichtige«. Schließlich unterdrücke ich die Bedenken, ich will doch das »für mich Wichtige«, auch samt seiner Unwerte. Von einem Vorziehen, wie zwei positiven Werten gegenüber, kann natürlich nicht die Rede sein. Ich antworte nicht bevorzugend, indem ich beide Gegebenheiten auf eine objektive Vergleichsstufe stelle, sondern ich sehe, da die beiden gegenständlichen Willensfundamente inkomparabel sind, von dem einen ab. Es gibt hier nur ein Entweder – Oder, kein »mehr«. Auf der

---

1) Man lasse sich dadurch nicht irre machen, daß wir auch hier in dem unklaren Wertbewußtsein oft einen besonderen sittlichen Nachteil erblicken. Die Unklarheit des Wertbewußtseins ist allerdings immer ein sittlicher Nachteil, als Symptom für den gesamten sittlichen Tiefstand der Person. Die Handlung als solche jedoch wird je klarer das Bewußtsein des ignorierten Unwertes ist, um so sittlich negativer und schwerwiegender. Hier kreuzen sich eben die Gesichtspunkte der Beurteilung, je nachdem man die Handlung im besonderen oder die ganze Person im Auge hat.



einen Seite steht das »für mich wichtig«, auf der anderen der Unwert des Sachverhaltes. Solange ich in einer wertantwortenden Einstellung bin, kann ich den Wert nicht vorziehen, weil er allein in Frage kommt; bin ich außerhalb dieser Einstellung, so kommt der Wert als solcher für mich überhaupt nicht mehr in Betracht. Es fehlt also gerade die Voraussetzung zu dem »mehr Wollen«, die im Vorziehen sinngemäß liegt. Dieser Fall unterscheidet sich von dem ersten, bei dem volle Gleichgültigkeit gegen den Wert vorliegt, da der Wert auch eine Rolle spielt, nur die kleinere, gegenüber dem »mir wichtig«.[1] Für ihn kommen ebenfalls gewisse formale Bedingungen in Betracht, nämlich erstens die Klarheit der Wertgegebenheit, zweitens ob es sich um einen material gefühlten oder nur gewußten Wert handelt.[2]

Vor allem muß hier hervorgehoben werden, daß in diesem Falle eines Kampfes es sich meistens weniger um das Bewußtsein eines materialen Unwertes des gewollten Sachverhaltes handelt als um das Erlebnis eines »Du sollst nicht«, bzw. einer Forderung: Tue das nicht. Die Stimme des »Gewissens« hat ihn gewarnt, sagen wir manchmal. Hier entfaltet das Pflichtbewußtsein seine eigentliche Rolle. Es ruft gleichsam zur Einstellung der Wertantwort zurück. Während der Klarheit, sowie insbesondere dem Fühlen eines Unwertes für diesen Fall eine Grenze gesetzt war, so ist dem Pflichtbewußsein, das als Willensfundament in dieser Funktion immer blind und unklar ist, seine eigentliche Rolle angewiesen. Kommt die schlechte Handlung nicht zustande, so muß dieses Pflichtgebot, welches die Einstellung der Wertantwort geweckt hat, allerdings zu dem materialen Unwert selbst hinführen, und auf diesen

---

1) Es ist dieser zweite Fall besser »für« den Betreffenden, d. h. ein besseres Zeichen für die sittliche Beschaffenheit der Person, aber die Handlung als Handlung bereichert die Welt um einen gleich großen sittlichen Unwert, außer es treten Wertfärbungen der Handlung durch begleitende Erlebnisse hinzu; von diesen wird das nächste Kapitel handeln.

2) Dieses Wissen kann auch inaktuell sein, dann bedeutet es die größte Ferne bzw. größte Unklarheit. Je klarer das Wertbewußtsein ist, je schlechter ist die Handlung, je bewußter ist das »in Kauf nehmen«. Ebenso wenn der Wert gefühlt wird, ist es schlimmer, als wenn er nur aktuell oder gar inaktuell gewußt ist, bzw. je größere Wertnähe besteht, um so unsittlicher ist die Handlung. Aber sowohl für die Klarheit, wie für die Wertnähe besteht eine Grenze, solange ein »in Kauf nehmen« vorliegt. Wie schon erwähnt, fehlen die Voraussetzungen zum Wertfühlen bzw. zu einer gewissen Stufe des Wertfühlens in einer Person, die einer solchen Gleichgültigkeit gegen Werte fähig ist.

die negative Antwort erfolgen, wenn die Handlung eine sittlich »sehende«, positive und nicht eine »blinde« sein soll.[1] Für diese Form der schlechten Handlung kommt aber doch in erster Linie das Bewußtsein eines Nichtsollens statt eines Unwertes in Frage, das dem für mich Wichtig entgegensteht. Wird diesem Sollen endlich doch getrotzt, sagt der Betreffende gleichsam: Ich will, daß es so sei, und wenn es auch zehnmal an sich nicht so sein soll, bzw. wenn ich es auch zehnmal nicht tun soll – so wird dieser Wille Träger sittlicher Unwerte, die an Höhe den in Kauf genommenen Sachunwerten entsprechen. Wir sehen, daß diese Handlung an sich gleich schlecht ist, wie die vorher erwähnte »reinere« Form. Wir sehen weiterhin, daß die Handlung um so schlechter ist, je klarer und je näher die Wertgegebenheit ist, die vernachlässigt wird. Ebenso sehen wir die Grenze, die für eine materiale Wertgegebenheit hier besteht, und daß sie meistens durch ein Pflichtbewußtsein ersetzt wird. Ebenso ist die Abhängigkeit vom Sachverhaltsunwert für diesen Fall die gleiche.

Auf eine andere Form der bösen Handlung, die eigentlich böse im prägnantesten Sinne, wollen wir hier zum Schluß nur hinweisen, da sie den eigentlichen Rahmen unserer Untersuchung überschreitet. Es ist dies der mehr oder weniger bewußt religiös gewandte Fall, in dem das Böse aus Haß »gegen Gott« gewollt wird. Nicht der einzelne Sachverhalt wird gewollt, weil er »für mich wichtig« ist, und der damit verbundene Unwert außer acht gelassen, sondern der Sachverhalt ist für ihn wichtig, weil er mit dem Unwert verbunden ist als ein »gegen Gott«, gegen den Inbegriff alles »Guten« Seiendes. Dieser sehr verschiedene Einzelformen aufweisende Typus des »Satanisten« kann, wie gesagt, hier nur erwähnt werden wie sein positives Gegenstück im vorigen Kapitel, ohne irgendwie näher analisiert werden zu können, da die Analyse seiner religiösen Grundlagen zu weit über unseren Rahmen hinausgehen würde.

---

1) Es wäre von Interesse zu verfolgen, wie die Pflichtethik meistens eine Ethik des Unterlassens notgedrungen wurde, weil hier ihr eigentliches Feld, wie wir sehen, ist. Dadurch erwuchs ihr wohl der Beigeschmack, der sie zur Unterdrückung jeder Neigung als solcher stempelt, und der es vermochte, die ganze objektive Ethik als »Moralismus« zu diskreditieren.



5. Kapitel.

Die spontanen Wertquellen der Handlung.

Bisher stand die negativ oder positiv sittliche Bereicherung der Güterwelt, die eine Handlung als Realisation eines Sachverhaltes darstellen kann, in Frage. Wir fanden dabei die verschiedenartigsten Bedingungen wirksam, blieben jedoch immer bei Bedingungen, die die Beziehung der jeweiligen Willensstellungnahme zu dem realisierten Sachverhalt charakterisieren. Diese Beziehung ist ja auch das Spezifische der Handlung, und diese Werte entstammen den Trägern, die für die Handlung typisch sind. Wir finden jedoch – bei zwei im übrigen gleichwertigen Handlungen – in der Art, wie die Handlung vollzogen wird, in der gesamten Haltung der Persönlichkeit, in der der Sachverhalt gewollt und realisiert wird, noch große sittliche Wertunterschiede vor. Die großmütige Vornehmheit, die an einer Handlung haften kann, bezw. die milde Güte, die Bescheidenheit, alles als Charakteristika der Art, wie ein wertiger Sachverhalt gewollt und realisiert wird, entstammen gänzlich anderen Quellen bzw. basieren auf anderen Trägern der sittlich positiven Handlung als die bisher erwähnten. Ebenso verhält es sich mit einer kleinlichen, boshaften Haltung in der Handlung. Diese Quellen bzw. indirekten Träger des Sittlichen zu analysieren, würde uns weit über das Gebiet der Handlung hinausführen. Hier fängt allerdings erst der unendliche Reichtum sittlicher Phänomene an, sich zu entfalten, ein Zeichen, wie weit die Welt des sittlich Bedeutsamen über die Sphäre der Handlung in unserem Sinne hinausgeht. Uns darf hier nur beschäftigen, wie weit diese Momente Einfluß auf die sittlichen Werte der *Handlung* haben, wie weit durch den Vollzug einer mit solchen Momenten behafteten Handlung die Welt jeweils bereichert wird; welche sonstigen Erlebnisse, sowie welche Qualitäten im Wesen der Person sich in der Handlung derart geltend machen, daß sie, abgesehen von ihrer Existenz außerhalb der Handlung und deren Bedeutung, die *Handlung* zu einer wertvolleren gestalten und auf diese Weise die durch die Handlung realisierten sittlichen Werte vermehren. Die Einschränkung, die hier geboten ist, zwingt uns, uns möglichst kurz und allgemein in der Bestimmung dieser Träger des Sittlichen zu fassen. *Alle Werte*, die die Handlung nicht durch ihren *Vollzug* realisiert, sondern für die sie nur ein Zeichen ist, quasi ein Fenster, durch das wir in den sittlichen Wert des *Wesens* der Person hineinsehen, dürfen hier *nicht* hereingezogen werden.

Bestimmte Eigenschaften der Person, wie Energie, Kraft, Selbständigkeit, Leidenschaftlichkeit sind auch von Einfluß auf konkrete Handlungen derselben. Ihre Rolle als Personwerte an sich darf uns nicht beschäftigen. Aber, wenn eine Handlung energisch durchgeführt wird, ein Wille zum Guten kraftvoll, unbeugsam vor uns steht, die jeweilige Willensantwort ganz aus eigener Kraft gegeben wird und von ihrem Gegenstand nicht abzubringen ist, so bedeutet die zugehörige Handlung ein sittlich größeres Ereignis, als wenn es sich um eine schwache unselbständige Handlung handelt. Es sind dies nicht Momente, die die Willensantwort in ihrer Antwortsbeziehung charakterisieren oder gar in ihrer Abhängigkeit vom »Gewollten« betreffen, aber auch nicht die Zentralität und Tiefe, die die Stellung zur Person bezeichnen, oder gar Echtheitsbedingungen, sondern qualitative Charakteristika, die primär dem Wesen der Person zukommen, sekundär aber auch die Handlung bzw. den Willen färben und ihm anhaften.

Die Kraft einer Stellungnahme im Sinne des »Sich nicht beirren lassens«, wie sie gewisse historische Persönlichkeiten im ausgeprägtesten Maße aufweisen, ist weder in der Beziehung der Stellungnahme zum Gegenstand, noch in ihrer Beziehung zur jeweiligen Person zu suchen. Ein unselbständiger Mensch mag noch so ehrlich und so tief, wie es bei ihm nur möglich ist, wollen, sein Wille besitzt doch nicht die eigenartige Widerstandskraft, das eiserne Festhalten, das den Starken auszeichnet; und trotzdem wird ein kraftvoller Wille, eine energisch durchgeführte Handlung, wenn sie formal und material eine sittliche ist, noch mehr bedeuten als eine schwache, unselbständige, durch jeden Einfluß besiegbare, und zwar als Handlung.

Ist eine solche Handlung formal und material schlecht oder böse, so wird sie dadurch ein sittlich um so bedeutsameres negatives Ereignis.[1] Ein Mord Richards III. oder Cesare Borgias bedeutet ein größeres, gewichtigeres sittliches Übel als der Raubmord eines zaghaften Schwächlings. Das Gegenteil dieser Qualitäten, Schwäche, Energielosigkeit usw. bedeutet eine Abschwächung des

1) Die Bedeutung solcher Faktoren darf nicht etwa aus einer Beziehung zwischen dem Zustandekommen einer Handlung und einem kräftigen Wollen und umgekehrt erklärt werden. Es bestehen hier solche Beziehungen, aber sie machen nicht die Bedeutung dieser Faktoren aus. Man braucht nur an Fälle zu denken, in denen ein solcher Bezug ausgeschlossen ist, und der Vorzug bleibt der gleiche, an Fälle, die außerhalb der Handlung liegen, wie die Kraft einer Begeisterung, einer Liebe im eben besprochenen Sinne.



sittlich Guten wie des sittlich Schlechten für jede Handlung, der es anhaftet. Von diesen sittlichen Steigerungsmomenten, die eine der beiden Gruppen dieser Trägerart bilden, ist die Gruppe von Momenten zu trennen, die durch ihr Vorhandensein in sich schon einen spezifisch positiven bzw. negativen sittlichen Wert einer Handlung ausmachen.

Konnten wir diese erste Gruppe in ihrer Vielgestaltigkeit nur in Bausch und Bogen erwähnen, und nur an einigen charakteristischen Beispielen zeigen, daß es so etwas überhaupt gibt, so wird dies bei der folgenden Gruppe in noch weit höherem Maße der Fall sein müssen, da diese noch ungleich umfassender ist.

Es kann in der Art, wie jemand einem anderen hilft, eine edle Zartheit, Vornehmheit und Demut liegen. Eine andere Handlung desselben Menschen kann, obwohl material und formal gleich sittlich, nicht dieselben Charaktere aufweisen. Wir sagen: Die erste Handlung war schöner, edler, wenn die andere auch in keiner Weise fehlerhaft war. Auch das Wesen des Betreffenden braucht uns dabei nicht in einem anderen Licht zu erscheinen. Wir haben es mit einer qualitativen Bereicherung der Handlung zu tun, die, obwohl sie nicht aus der Handlungsfunktion entspringt, sondern andere Quellen in der Person hat, an dieser Stelle doch einen Wert der Handlung ausmacht, und durch den Vollzug der Handlung eine Realisation erfährt.

Diese Färbungen der Handlung können dem Wesen der Person entstammen oder aus Stellungnahmen erwachsen, die der Handlung zugrunde liegen bzw. sie begleiten. Die Freudigkeit, mit der jemand eine gute Handlung begeht, kann der Handlung einen besonderen Wert verleihen, der, wenn die Handlung ruhig oder gedrückt vollzogen wird, vollständig fehlt. Dies wäre ein Wert, der aus einer begleitenden Stellungnahme erwächst. Die Liebesfülle, die weiche Güte, die eine Handlung umkleiden kann, und die derselben Handlung auch fehlen kann, ohne sie wenigstens als Realisation eines bestimmten Sachverhaltes zu ändern, kann ihr einen sittlichen Wert verleihen, der den der Handlung an sich weit überragt. Die Demut, die Größe, die Vornehmheit, die Einfalt, die Güte, all dieses kann nicht nur der Person zukommen, sondern auch in bestimmter Weise auf die Handlung überfließen und sie als solche wertvoller machen. Eine besondere Bedeutung besitzen diese Charaktere, wenn sie negativ sind, für die böse Handlung.[1]

---

1) Führten wir die Liebe als einen Typus von Wertantwort an, so ist damit längst nicht das Eigentlichste an ihr gegeben, vielmehr ist sie das nur

Sahen wir, daß eine streng analoge Gemeinschaft, wie sie die Wertantwort mit positiven Werten darstellt, mit dem Unwert ausgeschlossen ist, so stehen hier, was diese spontanen Wertquellen betrifft, neben den sittlich wertigen als echtes Gegenteil die sittlich unwertigen. Die Bosheit, die Verlogenheit, das Ressentiment, die Gemeinheit, die Kleinlichkeit, die an einer schlechten Handlung kleben können, kommen ihr ebenfalls in dieser von ihrer Realisationsfunktion unabhängigen Weise zu. Die Art, in der gehandelt wird, enthält diese Momente. Hier spielt insbesondere die Natur der Stellungnahmen mit, die der nichtwertigen Handlung zugrunde liegt, ob ich aus Bosheit den Tod des andern will, aus Geldgier, aus Haß, aus Neid usw.[1] Für die Willensstellungnahme, die auf das für mich irgendwie Wichtige antwortet, kommen diese Stellungnahmen zunächst nicht in Frage, außer in dem Fall des Satanismus. Aber sie färben die jeweilige Handlung in der eben angegebenen Weise; ihr sittlicher Unwert hat nichts mit der Unwertigkeit des gewollten Sachverhaltes zu tun, sondern er trifft, wenn er die Handlung in besonderer Weise einkleidet, diesen mit. Auch hier kann der Unwert, die unmittelbare Häßlichkeit, Niedrigkeit, Schlechtigkeit einer Handlung größeren Teils in diesen Faktoren fundiert sein als in der Form der Antwort oder der Materie des Gewollten. Wenn man sich den Einfluß dieser Faktoren auf die sittliche Bedeutsamkeit der Handlung klar macht, so sieht man allerdings, welch winzigen Teil des ethisch Bedeutsamen die Handlung darstellt. Man sieht es hier, weil auch die übrigen Wert- bzw. Unwertquellen der Handlung in ihrer Abhängigkeit von dem Reich der in sich wertigen oder unwertigen Stellungnahmen sowie dem in sich guten oder schlechten Wesen der Person vor uns stehn.

Zum Schluß müssen wir uns noch einen äußerst wichtigen Wesens-

---

auch, ihr Gehalt aber stellt, ganz abgesehen von dem geliebten Inhalt und dessen Wertigkeit, einen sittlichen Wert hervorragendster Art in sich dar. Der Haß, der ja durchaus keine Wertantwort ist, wie die Empörung, kann in bezug auf die sittliche Bedeutung ihr nicht etwa als negative Antwort auf Unwert als Korrelat an die Seite gestellt werden. Hingegen stellt er, unabhängig von seiner unreinen Antwortensfunktion, ein sittlich Negatives in sich dar, das insofern als Korrelat zur Liebe aufgefaßt werden kann, wie gut und böse sich entsprechen.

1) Die genauere qualitative Beschaffenheit des »für mich wichtig«, bzw. warum dieser Sachverhalt für mich wichtig ist, und welche Stelle in der Person beteiligt ist, kommen hier in Frage. Dies alles wird in einer späteren Arbeit genauer berücksichtigt werden, da es die Sphäre der Handlung überschreitet.



zusammenhang klar machen, der diese Wertquellen der Handlung mit den früher erwähnten Trägern verknüpft. Eine formal und material sittliche Handlung kann reicher oder weniger reich mit solchen Qualitäten ausgestattet sein, sie können prinzipiell ganz fehlen, aber nie kann sie mit negativen Charakteren dieser Art behaftet sein. Eine echte Wertantwort aus »Bosheit« oder eine, die mit »Kleinlichkeit« behaftet ist, sind unmöglich. Spricht man von philiströsen, pedantischen, ja kleinlichen, aber sittlichen Handlungen, so liegt hier entweder eine unechte sittliche Handlung vor, etwa eine im falschen Sinn aus Pflicht geschehende, oder aber wird Mißbrauch mit den Prädikaten: pedantisch, kleinlich, philiströs getrieben. Wohl kann eine Person, die sonst solche Eigenschaften besitzen mag, eine echt sittliche Handlung einmal vollziehen. An dieser können jedoch diese Momente nie haften, wir würden die Person gerade damit einmal über diese Eigenschaften hinwegkommen sehen, und sei es auch nur für einen Moment. Ebenso kann eine schlechte bzw. böse Handlung nie von solchen positiven Qualitäten umgeben sein. Ein Raubmord, um den eine eigenartige Vornehmheit, Güte schwebt, ist ein hölzernes Eisen.[1]

In diesem Wesensgesetz tritt uns eines der vielen entgegen, die zwischen den verschiedenen Trägern des Sittlichen und den jeweils daranhaftenden Werten bestehen, ein Wesenszusammenhang, der die Subtilität und den Reichtum, der hier erst ansetzenden Zusammenhänge allerdings nur ahnen läßt.

---

6. Kapitel.

Schluß.

Wir haben in diesen Untersuchungen versucht, die direkten und indirekten Träger des sittlichen Wertes einer Handlung zu bestimmen. Wir lernten die Rolle der Sachverhaltswerte als indirekte Träger kennen, die des Wertfühlens und seiner Beschaffenheit, sowie die Rolle zugrundeliegender Stellungnahmen. Wir blickten dabei immer auf die Willensantwort bzw. den ganzen Willen und seine Abhängigkeit von den eben genannten indirekten Trägern, und der sittliche Wert der Willensantwort galt uns als sittlicher

1) An Handlungen, deren Unsittlichkeit nur relativ ist, z. B. die schlechten Mittel für den guten Zweck, der Typus Karl Moor usw., wird natürlich hier nicht gedacht.



Wert der Handlung. Dabei drängt sich uns noch die Frage auf: Welche Rolle für den sittlichen Wert spielen die Faktoren der Handlung, die im Wollen erst ihrerseits fundiert sind, also das eigentliche Realisieren in seinen beiden Formen, Tun und Unterlassen? Die Beantwortung dieser Frage ist zugleich die Antwort darauf, welches Element der Handlung der primäre direkte Träger der sittlichen Werte ist.

Jemand hört von der Not eines andern und beschließt, ihm zu helfen. Noch ehe er zur Ausführung seines Planes kommt, erfährt er, daß dem Betreffenden schon geholfen ist. Hier kann die sittliche Bedeutsamkeit seines Verhaltens noch sehr verschieden sein. Ist es zu einem vollen Willenserlebnis gekommen, das sich bereits ganz entfaltet hat, und dem Zustandekommen der Handlung quasi nur von außen her die Spitze abgebrochen, so liegt ein sittlich bedeutsameres Ereignis vor, als wenn das Wollenserlebnis gleichsam im Ansatz stecken geblieben ist und es zu einem vollen Wollen gar nicht kommen konnte. Der Unterschied ist hier nicht in der Qualität des sittlichen Wertes gelegen, das heißt der unentfaltete Willensansatz, dem andern zu helfen, ist nicht sittlich weniger wertvoll als das vollentwickelte Wollen, ihm zu helfen, sondern der eine bedeutet eine größere Bereicherung der realen Welt sittlicher Güter als der andere, ähnlich wie die Zentralität des betreffenden Verhaltens. Wie wir an früherer Stelle sahen, daß jedes zentrale Verhalten für die sittliche Güterwelt mehr Realität besitzt als ein nicht zentrales, daß der zentrale Wille darum, mag die Qualität des sittlichen Wertes in beiden Fällen ganz die gleiche sein, ein sittlich größeres Ereignis darstellt, so auch hier. Der Grad der Entfaltung, ein gewisses »bis in die Konsequenzen erleben« des Willens ist für seine Fähigkeit, realer Träger sittlicher Werte zu sein, in analoger Weise wie die Zentralität bedeutsam. In diesem Sinne ist jeder zur Handlung gewordene Wille eine andere Realisation sittlich negativer oder positiver Werte als ein in der bloßen Willensantwort verbleibender, der etwa nicht einmal einen Vorsatz fundiert. War es für die Zentralität charakteristisch, daß das Verhalten dem eigentlichsten »Kern« der Person zukommt, so ist es hier das »Durchsetztsein« der ganzen Person, das »sie bis in die Fingerspitzen durchdringen«, was die größere Bedeutung für die Person und damit für die Welt sittlicher Güter ausmacht.

Zweierlei ist hier von Bedeutung für uns. Erstens der materiale Wert der Handlung, den wir von der Willensantwort bzw. dem Willen und den ihn fundierenden Faktoren bestimmt sahen,



wird in keiner Weiſe von dem im Willen fundierten Faktor, dem Realiſieren ſelbſt, in ſeiner Qualität verändert. Zweitens wird das Realiſieren des Sachverhaltes auch für die ſittliche *Realität* des Ganzen nur bedeutſam, inſofern es eine volle Entfaltung des Wollens garantiert. Das *vollſtändiger* erlebte Wollen hat dieſen Vorzug vor dem *unvollſtändiger* erlebten. Das objektive Realiſieren als ſolches hat *ſittlich gar* keine Bedeutung. Setzen wir den Fall: jemand ſpringt ins Waſſer, um einen andern zu retten und ertrinkt dabei, ſo iſt wohl die volle Realiſation des wertigen Sachverhaltes unterblieben, aber die Bereicherung der *ſittlichen* Wertwelt iſt genau dieſelbe, wie wenn er den andern errettet hätte. Nicht das objektive Erfolgen der Realiſation, auch nicht das Erlebnis des Tuns oder Unterlaſſens *an ſich*, ſondern dieſes als Ausgeſtaltung, Entfaltung des Wollens ſind von Bedeutung für die Größe des ſittlichen Ereigniſſes.

Daraus wird nun auch verſtändlich, mit welchem Recht wir die Willensantwort bzw. den vollen Willen als den primären direkten Träger des ſittlichen Wertes der Handlung bezeichneten, da dieſe gleichſam ſelbſt nur als vollſte Entfaltung des Wollens Träger ſittlicher Werte iſt. Auch das Realiſieren kann gleichſam als indirekter Träger für den Willen, der den ſittlich relevanten Kern des Handlungstypus ausmacht, in Anſpruch genommen werden.

Stellte ſich in dieſen Unterſuchungen der Wille als der primäre direkte Träger des ſittlichen Wertes der Handlung heraus, ſo dient dieſe Arbeit andrerſeits dazu, zu zeigen, daß der Wille außerhalb der Handlungsſphäre nicht der alleinige direkte Träger des Sittlichen iſt, ſondern nur innerhalb der Sphäre, die ein Gebiet unter anderen darſtellt, und daß weiterhin ſeine *formale* Struktur nie als indirekter Träger des ſittlichen Wertes ausreicht.

Wir ſahen, wie für den ſittlichen Wert der Handlung die *Materie* des Sachverhaltswertes, die Natur des zugrundeliegenden Wertfühlens immer mitſpielt, und welchen Einfluß andere begleitende Stellungnahmen ſowie die Beſchaffenheit der wollenden Perſonen haben kann. Dies aber wies uns zu verſchiedenen Malen darauf hin, daß – ſtellt der Wille auch den primären direkten Träger für die Handlung dar – außerhalb der Handlung erſtens dem Willen analoge Erlebniſſe ſowie ganz andersartige Stellungnahmen, vor allem aber das *Weſen* der Perſon, primärer direkter Träger ſittlicher Werte ſein kann. Indem wir feſtſtellten, welch ſittlich bedeutſamen Charakter begleitende Stellungnahmen dem Willen bzw. der Handlung verleihen können, wurden wir auf den

sittlichen Wert dieser Stellungnahmen an sich und in sich geführt. Wir sahen, als wir den Charakter hervorhoben, den eine Handlung durch eine besondere Beschaffenheit des Wesens der Person erhalten kann, daß wir das Wesen selbst, für dessen Wert uns eine Handlung nur ein Zeichen sein kann, als völlig neue Kategorie zu betrachten haben. Wir sahen dies insbesondere bei der schlechten Handlung. Endlich aber sahen wir, daß den spezifischen Charakter der Wertantwort, der das Wollen befähigt, Träger sittlich positiver Werte zu sein, auch andere dem Wollen analoge Stellungnahmen aufweisen, wie Begeisterung, Liebe, Bewunderung, Ehrfurcht usw., und daß diese somit dieselben Möglichkeiten besitzen, Träger sittlicher Werte zu werden, wie das Wollen selbst.

Es ist von hier aus ohne weiteres zu sehen möglich, welche Untersuchungen sich naturgemäß an die unsere anschließen müssen, und auf welche Aufgaben das Ergebnis dieser Arbeit hinweist. Die anknüpfenden Untersuchungen hätten zu zerfallen im wesentlichen in zwei Hauptgruppen, von denen die erstere konkrete Erlebnisse als letzte Träger des Sittlichen zu bestimmen sucht, die zweite das Wesen der Person als sittlichen Wertträger zum Gegenstand hat. Die erstere würde wiederum verschiedenartige Typen von Untersuchungen umfassen; sie hätte es nämlich erstens mit der Bestimmung der sittlichen Bedeutung aller wertantwortenden Erlebnisse zu tun, mit all den Stellungnahmen, die zu Werten auf der Gegenstandsseite in Beziehung treten, und deren sittlicher Wert von diesen mitbedingt ist. Dahin gehören Begeisterung, Liebe, Bewunderung, unter anderem auch die von uns besprochene Willensantwort. Zweitens kommen Stellungnahmen in Frage als Träger sittlicher Werte, wie Verzeihen, Verzichten, Mitleid, Demut, Reue, Einfalt des Herzens einerseits, Neidischsein, Hassen, Hochmut usw. andrerseits, in denen nicht nur die Stellung zu einem Gegenstandswert wesentlich ist, sondern der Stellungnahmegehalt als solcher.

Drittens käme eine Abgrenzung all der Erlebnisse in Frage, die überhaupt Träger des Sittlichen sein können. Fragen wie: Ist die sittliche Bedeutsamkeit auf Stellungnahme beschränkt oder kann auch eine Wahrnehmung oder eine Behauptung Träger sittlicher Werte sein? fänden hier ihre Beantwortung.

Dieser ganze erste Teil würde dabei immer nur fragen, wie konkrete Erlebnisse Träger des Sittlichen sind und für welche besonderen sittlichen Wertqualitäten, wobei immer die Welt sittlicher Güter durch den Vollzug des betreffenden Erlebnisses um einen sittlich positiven oder negativen Wert bereichert wird.

Eine eigene Untersuchung müßte hingegen auf das Wesen der Person als Träger sittlicher Werte eingehen, auf die Fälle, in denen die Welt sittlicher Güter schon durch die Existenz der jeweiligen Person positiv bzw. negativ bereichert ist. Es würde sich hier vor allem darum handeln, klarzulegen, daß das Wesen der Person nicht als Vorstufe für konkrete Erlebnisse, gar als Disposition für zu vollziehende Erlebnisse aufzufassen ist, sondern in seiner Trägerfunktion dem Erlebnisse koordiniert werden muß, indem hier der Wert durch die bloße Existenz der Person eine analoge Realisation erfährt wie die Werte eines Erlebnisses durch den realen Vollzug desselben. Weiterhin wäre die qualitative Natur der sittlichen Personwerte im Gegensatz zu den Werten konkreter Erlebnisse zu fixieren.

Erst durch diese Untersuchungen würde die Möglichkeit geschaffen, auf die Beziehungen von Personen und einzelner Äußerungen hinsichtlich ihrer sittlichen Bedeutsamkeit einzugehen, auch ihre Unabhängigkeit voneinander bzw. ihre gegenseitige Abhängigkeit, vor allem auf die zentrale Frage: Welche nimmt den höheren Rang als Träger sittlicher Werte ein?

Bei der Behandlung dieser Fragen könnte sich erst die unendliche Fülle und Differenziertheit der ethischen Wertqualitäten sowie der sittlich bedeutsamen Beziehungen der Erlebnisse untereinander und der Erlebnisse zum Wesen der Person erschließen, von der unsere Untersuchung allerdings nur eine schwache Vorahnung zu geben imstande war, und der gegenüber die Einfachheit und Einseitigkeit selbst mancher klassischen ethischen Theorien immer befremden wird.

Über analytische Urteile.

Eine Studie zur Phänomenologie des Begriffs

von

† Hermann Ritzel.[1]

§ 1.

Die Bestimmungen bei Kant.

Die analytischen Urteile sind seit Kant ein Thema der Erkenntnistheorie und Logik. In der »Kritik der reinen Vernunft« (Einleitung IV) lautet die grundlegende Bestimmung: »In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (wenn ich nur die bejahenden erwäge, denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriff A (versteckterweise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem anderen synthetisch.« Als eine Folge (oder Erläuterung?) dieser Definition erscheint die weitere Bestimmung: »Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität« . . . »gedacht wird« (»diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische heißen«). Für den Erkenntniswert der analytischen Urteile ergibt sich daraus, daß sie »zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun« (Proleg. § 2, a). Sie können deshalb auch Erläuterungsurteile genannt werden, weil »sie durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren«. So stehen sie — »dem Inhalte nach« (Proleg. § 2) — im Gegensatz zu den synthetischen, die unsere Erkenntnis »erwei-

---

1) Der Verfasser erlitt im April 1915 in Galizien den Heldentod.
Der Herausgeber.



tern«. Die analytischen Urteile sind natürlich a priori. »Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen« (Kritik d. r. V. B. 11). Ihr modaler Urteilscharakter ist also der der Notwendigkeit. Kant verweist zur Begründung hierfür auf den Satz des Widerspruchs »Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriff des Subjekts gedacht war, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden« (Proleg. § 2, b). Als Beispiele analytischer Urteile führt Kant an: »Alle Körper sind ausgedehnt«, »Gold ist ein gelbes Metall« (Proleg. § 2, b), ferner gewisse methodische Voraussetzungen der Geometrie (B. 16), wie »$a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil«. Synthetisch dagegen ist das Urteil: »Alle Körper sind schwer«. Im besonderen gilt: »Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.«

§ 2.

Schwierigkeiten in der Anwendung der Kantschen Unterscheidung. Eine Erläuterung Kants.

Daß die analytischen Urteile eine eigenartige und logisch berechtigte Urteilsklasse darstellen, ist nur vereinzelt bestritten worden. Dagegen stieß man allgemein bei der *Anwendung* der Kantschen Bestimmungen auf Schwierigkeiten, und seit Kants Zeiten läuft die Diskussion darüber, ob man Urteile gewissen Inhaltes als analytische bezeichnen dürfe oder nicht. Gerade Kants Beispiele boten den Anlaß zu diesen Erörterungen. In der Tat ist die Frage unabweisbar, warum der Begriff des Körpers die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt (B. 12), nicht aber die Schwere als analytische Merkmale enthalte, der Begriff »Gold« dagegen – selbst wenn er nicht »ausführlich« ist – Gewicht, Farbe, Zähigkeit und die Eigenschaft, daß er nicht »rostet« (B. 756). Nicht minder bietet das mathematische Beispiel »$7 + 5 = 12$« zu Bedenken Anlaß. Ist es nicht doch analytisch?

Wie Kant sich die Lösung der Schwierigkeiten hinsichtlich der empirischen Beispiele dachte, kann man erschließen aus Ausführungen, die er in der transzendentalen Methodenlehre machte. Wir werden davon sprechen. Hinsichtlich des Beispieles »$7 + 5 = 12$« aber hat er selbst seine Meinung erläutert in dem Brief an J. Schultz vom 25. November 1788. Dort führt er aus, daß die Begriffe »$7 + 5$« und »12« *objektiv* zwar identisch seien, nicht aber *subjektiv*. Dieselbe Größe sei durch eine verschiedene Synthesis gedacht. Daher

komme es, daß das Urteil »über den Begriff, den ich von der Synthesis habe« (7 + 5) »hinausgeht, indem es eine andere Art ('12') an die Stelle der ersteren setzt«. Statt von der verschiedenen Synthesis zu sprechen, durch welche dieselbe Größe gedacht sei, können wir mit bestem Recht auch sagen, dieselbe Größe sei durch verschiedene Begriffe gedacht. In diesem Sinne erklärte schon Kants zeitgenössischer Kommentator Mellin:[1] »Der Sache nach sind '7 + 5' und '12' einerlei, nicht aber den Begriffen nach.« Wären auch die Begriffe gleich, dann wäre das Urteil analytisch – nach Kant und Mellin. Es fehlte dann freilich ein Wesensmerkmal der analytischen Urteile, nämlich, daß das Prädikat in dem Subjekt »versteckterweise« enthalten sein muß. Denn ein Prädikatbegriff, der zugleich Subjektbegriff ist, versteckt sich nicht in diesem wie etwa der Begriff »ausgedehnt« in dem Begriff »Körper«. In unserem Beispiel kann man aber sehr wohl fragen, ob nicht der Begriff '12' in dem ganz verschiedenen Begriff »7 + 5« versteckterweise enthalten ist. Hier führt also die Erläuterung Kants nicht weiter.

In seiner Logik (§ 37) erweitert Kant den Begriff der analytischen Urteile ganz im Sinne der Ausführungen des Briefes an Schultz: »Die Identität der Begriffe in analytischen Urteilen kann entweder eine ausdrückliche (explicita) oder eine nicht ausdrückliche (implicita) sein. – Im ersteren Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.« Das Problem der analytischen Urteile im engeren Sinne, d. h. bei nicht ausdrücklicher Identität der Begriffe, ist damit natürlich nicht gelöst. Denn die Frage ist gerade, was in einem Begriff, dessen Zusammensetzung nicht ausdrücklich angegeben ist, enthalten sein kann. Es ist aber auch anzunehmen und man hat in der Logik immer davon gesprochen, daß ein Begriff sich aus mannigfachen Merkmalen zusammensetze. Die Zergliederung des Begriffs muß dann doch wohl zu analytischen Urteilen führen. In der Tat scheint es aus bloßer Analyse des Begriffs »Körper« zu folgen, daß das Urteil »alle Körper sind ausgedehnt« notwendig wahr sein muß. Warum sind dann aber nicht andere Attributionsurteile über den Körper auch analytisch? Warum behauptet Kant, daß die Schwere kein analytisches Merkmal sei, und warum will es auch uns erscheinen, daß das Urteil »alle Körper sind schwer« nicht notwendig gelten müsse? Anderseits scheint in mathematischen Urteilen wie »7 + 5 = 12« die nahe Verwandtschaft der gleichgesetzten

1) Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. (Nach Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 297.)



Ausdrücke darauf hinzuweiſen, daß es ſich hier um analytiſche Urteile handeln könne, daß rein aus dem Begriff, d. h. aus der Definition von 7, 5 und der des Addierens die Gleichheit mit 12 folge, was Couturat neuerdings wieder verfochten hat. Auch hier iſt es die Frage nach den Merkmalen des Begriffs, von der alles abhängt. Welche Beſtimmungen eines Subjektgegenſtandes ſind ſchon in dem Subjektbegriff mitgedacht? Gibt es keine ſicheren Kriterien, ſie von anderen Merkmalen des Subjektgegenſtandes zu unterſcheiden? Und *wie* ſind die Begriffsmerkmale in dem Begriff enthalten? Was heißt es, ſie ſeien darin verſteckt, ſie ſeien nur »unklar«, »verworren« gedacht?

So weiſt das analytiſche Urteil zurück auf eine einfachere logiſche Gegebenheit, den Begriff, und unſere Unterſuchung ſieht ſich vor die Aufgabe geſtellt, zu entſcheiden, welche Merkmale in einem Begriff enthalten ſind. Sie wird dabei das phänomenologiſche Weſen des Begriffes ſelbſt nach manchen Seiten erörtern müſſen.

§ 3.

Der Begriff und die ihn erfüllenden Merkmale.

Das Wort Begriff iſt vieldeutig. Deshalb muß bei einer Unterſuchung über die analytiſchen Merkmale der Begriffe geſagt werden, in welchem Sinne von »Begriff« die Rede iſt. Bei Kant handelt es ſich um den Subjekts- und Prädikatsbegriff. Damit iſt aber zugleich ein natürlicher Sinn des Wortes Begriff umgrenzt. Subjekt und Prädikat, die »Termini« des Satzes, ſtehen in *nennender* Funktion, ſie *nennen* einen Gegenſtand. Das gehört als gemeinſames Moment zu ihrem Sinn, ungeachtet des verſchiedenen Inhaltes der Nennung ſowie des Unterſcheidenden, das ihnen durch die verſchiedene Satzſtelle, d. h. durch die ſpezifiſche Subjekts- und Prädikatsfunktion zukommen mag. Ausdrücke aber, ſofern ſie den Sinn haben, einen Gegenſtand zu nennen, bezeichnen wir gemeinhin als Begriffe. So handelt die Logik von Begriffen, wenn ſie die Begriffe »Sokrates«, »Menſch«, »rot« uſw. unterſucht. Begriff iſt ihr das *ſinnerfüllte Nennwort*. Ihr Intereſſe geht dabei natürlich auf den *Wortſinn* und nicht auf den *Wortlaut*. So unterſuchen wir hier den Sinn *nennender Worte* auf ſeine Merkmale.

Wer ein nennendes Wort verſteht, *meint* einen Gegenſtand — *den* Gegenſtand, welchen das Wort nennt. Für *verſchiedene* Gegenſtände pflegen wir *verſchiedene* Worte zu gebrauchen, ſoweit der Zweck der Sprache dies erfordert. Die Ver-



schiedenheit der Gegenstände aber beruht auf der Verschiedenheit ihrer Merkmale. Demgemäß wenden wir zur Bezeichnung eines Gegenstandes ein Wort an oder nicht an, je nachdem der Gegenstand bestimmte Merkmale aufweist oder nicht aufweist. Nur weil dieser vor mir liegende Gegenstand bestimmte Eigenschaften oder Merkmale hat — wie die glänzende, rote und grüne Oberfläche, die Kugelgestalt mit zwei charakteristischen Eintiefungen, sowie eigenartige taktile Qualitäten —, sage ich, es sei ein Apfel. Umgekehrt: wenn jemand behauptet, dies sei ein Apfel, so stimme ich dieser Behauptung zu, sofern der Gegenstand die Eigenschaften des Apfels hat. Soll ich den Sinn des Wortes Apfel bestimmen, so weise ich wiederum auf seine Merkmale hin und sage, er ist ein kugelförmiges, glattes, rotes oder grünes Gebilde ... und dergleichen. Und nun liegt es nahe zu sagen: Alle diejenigen Merkmale eines Gegenstandes, um derentwillen ich ein bestimmtes Wort zur Bezeichnung des Gegenstandes anwende, auf Grund deren mir ein Wort zu Recht angewendet erscheint und die insofern den Sinn des Wortes bedingen, die, wie wir jetzt zusammenfassend im Anschluß an Husserl[1] sagen können, den Sinn, die Bedeutung eines Wortes, »erfüllen« — sie müssen auch die analytischen Merkmale des Gegenstandes sein. Sie sind es, die versteckterweise in einem Subjektbegriff enthalten sind, die »in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren«.

Die bedeutungerfüllenden Merkmale erfüllen die Bedeutung nur deshalb, weil die Bedeutung diese Momente irgendwie enthielt. Bedeutungs*fremde* Merkmale erfüllen ja nicht die Bedeutung. Für die Möglichkeit der Erfüllung kommt es vielmehr darauf an, was in der noch unerfüllten Bedeutungsintention liegt. Hier muß freilich vor einer naheliegenden Verwechselung gewarnt werden: Was in einer noch erfüllten Intention liegt, ist nicht das, was ich an meinem *Vorstellungsbild* des gemeinten Gegenstandes vorfinde oder gar als neu entdecke. Ganz abgesehen davon, daß vielen Bedeutungsintentionen gar kein Vorstellungsbild entspricht und daß das Vorstellungsbild nicht die Intention selbst, sondern eine Möglichkeit der Erfüllung der Intention ist, wie wenn ich etwa erkenne: was ich jetzt vorstelle, ist das, was ich meinte (mit dem Wort Apfel z. B.), kann ich an einem Vorstellungsbild manches entdecken, was mir gar nicht aufgefallen war, als ich den »Begriff des (vorge-

---

1) Logische Untersuchungen, II. S. 50, S. 504 (1. Aufl.). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, S. 273, S. 283 im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. I.



tern«. Die analytischen Urteile sind natürlich a priori. »Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen« (Kritik d. r. V. B. 11). Ihr modaler Urteilscharakter ist also der der Notwendigkeit. Kant verweist zur Begründung hierfür auf den Satz des Widerspruchs »Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriff des Subjekts gedacht war, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden« (Proleg. § 2, b). Als Beispiele analytischer Urteile führt Kant an: »Alle Körper sind ausgedehnt«, »Gold ist ein gelbes Metall« (Proleg. § 2, b), ferner gewisse methodische Voraussetzungen der Geometrie (B. 16), wie »a = a, das Ganze ist sich selber gleich, oder (a + b) > a, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil«. Synthetisch dagegen ist das Urteil: »Alle Körper sind schwer«. Im besonderen gilt: »Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.«

§ 2.

Schwierigkeiten in der Anwendung der Kantschen Unterscheidung. Eine Erläuterung Kants.

Daß die analytischen Urteile eine eigenartige und logisch berechtigte Urteilsklasse darstellen, ist nur vereinzelt bestritten worden. Dagegen stieß man allgemein bei der Anwendung der Kantschen Bestimmungen auf Schwierigkeiten, und seit Kants Zeiten läuft die Diskussion darüber, ob man Urteile gewissen Inhaltes als analytische bezeichnen dürfe oder nicht. Gerade Kants Beispiele boten den Anlaß zu diesen Erörterungen. In der Tat ist die Frage unabweisbar, warum der Begriff des Körpers die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt (B. 12), nicht aber die Schwere als analytische Merkmale enthalte, der Begriff »Gold« dagegen – selbst wenn er nicht »ausführlich« ist – Gewicht, Farbe, Zähigkeit und die Eigenschaft, daß er nicht »rostet« (B. 756). Nicht minder bietet das mathematische Beispiel »7 + 5 = 12« zu Bedenken Anlaß. Ist es nicht doch analytisch?

Wie Kant sich die Lösung der Schwierigkeiten hinsichtlich der empirischen Beispiele dachte, kann man erschließen aus Ausführungen, die er in der transzendentalen Methodenlehre machte. Wir werden davon sprechen. Hinsichtlich des Beispieles »7 + 5 = 12« aber hat er selbst seine Meinung erläutert in dem Brief an J. Schultz vom 25. November 1788. Dort führt er aus, daß die Begriffe »7 + 5« und »12« objektiv zwar identisch seien, nicht aber subjektiv. Dieselbe Größe sei durch eine verschiedene Synthesis gedacht. Daher

komme es, daß das Urteil »über den Begriff, den ich von der Synthesis habe« (7 + 5) »hinausgeht, indem es eine andere Art ('12') an die Stelle der ersteren setzt«. Statt von der verschiedenen Synthesis zu sprechen, durch welche dieselbe Größe gedacht sei, können wir mit bestem Recht auch sagen, dieselbe Größe sei durch verschiedene Begriffe gedacht. In diesem Sinne erklärte schon Kants zeitgenössischer Kommentator Mellin:[1] »Der Sache nach sind '7 + 5' und '12' einerlei, nicht aber den Begriffen nach.« Wären auch die Begriffe gleich, dann wäre das Urteil analytisch — nach Kant und Mellin. Es fehlte dann freilich ein Wesensmerkmal der analytischen Urteile, nämlich, daß das Prädikat in dem Subjekt »versteckterweise« enthalten sein muß. Denn ein Prädikatbegriff, der zugleich Subjektbegriff ist, versteckt sich nicht in diesem wie etwa der Begriff »ausgedehnt« in dem Begriff »Körper«. In unserem Beispiel kann man aber sehr wohl fragen, ob nicht der Begriff '12' in dem ganz verschiedenen Begriff »7 + 5« versteckterweise enthalten ist. Hier führt also die Erläuterung Kants nicht weiter.

In seiner Logik (§ 37) erweitert Kant den Begriff der analytischen Urteile ganz im Sinne der Ausführungen des Briefes an Schultz: »Die Identität der Begriffe in analytischen Urteilen kann entweder eine ausdrückliche (explicita) oder eine nicht ausdrückliche (implicita) sein. — Im ersteren Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.« Das Problem der analytischen Urteile im engeren Sinne, d. h. bei nicht ausdrücklicher Identität der Begriffe, ist damit natürlich nicht gelöst. Denn die Frage ist gerade, was in einem Begriff, dessen Zusammensetzung nicht ausdrücklich angegeben ist, enthalten sein kann. Es ist aber auch anzunehmen und man hat in der Logik immer davon gesprochen, daß ein Begriff sich aus mannigfachen Merkmalen zusammensetze. Die Zergliederung des Begriffs muß dann doch wohl zu analytischen Urteilen führen. In der Tat scheint es aus bloßer Analyse des Begriffs »Körper« zu folgen, daß das Urteil »alle Körper sind ausgedehnt« notwendig wahr sein muß. Warum sind dann aber nicht andere Attributionsurteile über den Körper auch analytisch? Warum behauptet Kant, daß die Schwere kein analytisches Merkmal sei, und warum will es auch uns erscheinen, daß das Urteil »alle Körper sind schwer« nicht notwendig gelten müsse? Anderseits scheint in mathematischen Urteilen wie »7 + 5 = 12« die nahe Verwandtschaft der gleichgesetzten

1) Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. (Nach Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 297.)



Ausdrücke darauf hinzuweisen, daß es sich hier um analytische Urteile handeln könne, daß rein aus dem Begriff, d. h. aus der Definition von 7, 5 und der des Addierens die Gleichheit mit 12 folge, was Couturat neuerdings wieder verfochten hat. Auch hier ist es die Frage nach den Merkmalen des Begriffs, von der alles abhängt. Welche Bestimmungen eines Subjektgegenstandes sind schon in dem Subjektbegriff mitgedacht? Gibt es keine sicheren Kriterien, sie von anderen Merkmalen des Subjektgegenstandes zu unterscheiden? Und wie sind die Begriffsmerkmale in dem Begriff enthalten? Was heißt es, sie seien darin versteckt, sie seien nur »unklar«, »verworren« gedacht?

So weist das analytische Urteil zurück auf eine einfachere logische Gegebenheit, den Begriff, und unsere Untersuchung sieht sich vor die Aufgabe gestellt, zu entscheiden, welche Merkmale in einem Begriff enthalten sind. Sie wird dabei das phänomenologische Wesen des Begriffes selbst nach manchen Seiten erörtern müssen.

§ 3.

Der Begriff und die ihn erfüllenden Merkmale.

Das Wort Begriff ist vieldeutig. Deshalb muß bei einer Untersuchung über die analytischen Merkmale der Begriffe gesagt werden, in welchem Sinne von »Begriff« die Rede ist. Bei Kant handelt es sich um den Subjekts- und Prädikatsbegriff. Damit ist aber zugleich ein natürlicher Sinn des Wortes Begriff umgrenzt. Subjekt und Prädikat, die »Termini« des Satzes, stehen in nennender Funktion, sie nennen einen Gegenstand. Das gehört als gemeinsames Moment zu ihrem Sinn, ungeachtet des verschiedenen Inhaltes der Nennung sowie des Unterscheidenden, das ihnen durch die verschiedene Satzstelle, d. h. durch die spezifische Subjekts- und Prädikatsfunktion zukommen mag. Ausdrücke aber, sofern sie den Sinn haben, einen Gegenstand zu nennen, bezeichnen wir gemeinhin als Begriffe. So handelt die Logik von Begriffen, wenn sie die Begriffe »Sokrates«, »Mensch«, »rot« usw. untersucht. Begriff ist ihr das sinnerfüllte Nennwort. Ihr Interesse geht dabei natürlich auf den Wortsinn und nicht auf den Wortlaut. So untersuchen wir hier den Sinn nennender Worte auf seine Merkmale.

Wer ein nennendes Wort versteht, meint einen Gegenstand — den Gegenstand, welchen das Wort nennt. Für verschiedene Gegenstände pflegen wir verschiedene Worte zu gebrauchen, soweit der Zweck der Sprache dies erfordert. Die Ver-



schiedenheit der Gegenstände aber beruht auf der Verschiedenheit ihrer Merkmale. Demgemäß wenden wir zur Bezeichnung eines Gegenstandes ein Wort an oder nicht an, je nachdem der Gegenstand bestimmte Merkmale aufweist oder nicht aufweist. Nur weil dieser vor mir liegende Gegenstand bestimmte Eigenschaften oder Merkmale hat – wie die glänzende, rote und grüne Oberfläche, die Kugelgestalt mit zwei charakteristischen Eintiefungen, sowie eigenartige taktile Qualitäten –, sage ich, es sei ein Apfel. Umgekehrt: wenn jemand behauptet, dies sei ein Apfel, so stimme ich dieser Behauptung zu, sofern der Gegenstand die Eigenschaften des Apfels hat. Soll ich den Sinn des Wortes Apfel bestimmen, so weise ich wiederum auf seine Merkmale hin und sage, er ist ein kugelförmiges, glattes, rotes oder grünes Gebilde ... und dergleichen. Und nun liegt es nahe zu sagen: Alle diejenigen Merkmale eines Gegenstandes, um derentwillen ich ein bestimmtes Wort zur Bezeichnung des Gegenstandes anwende, auf Grund deren mir ein Wort zu Recht angewendet erscheint und die insofern den Sinn des Wortes bedingen, die, wie wir jetzt zusammenfassend im Anschluß an Husserl[1] sagen können, den Sinn, die Bedeutung eines Wortes, »erfüllen« — sie müssen auch die analytischen Merkmale des Gegenstandes sein. Sie sind es, die versteckterweise in einem Subjektbegriff enthalten sind, die »in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren«.

Die bedeutungerfüllenden Merkmale erfüllen die Bedeutung nur deshalb, weil die Bedeutung diese Momente irgendwie enthielt. Bedeutungs*fremde* Merkmale erfüllen ja nicht die Bedeutung. Für die Möglichkeit der Erfüllung kommt es vielmehr darauf an, was in der noch unerfüllten Bedeutungsintention liegt. Hier muß freilich vor einer naheliegenden Verwechselung gewarnt werden: Was in einer noch erfüllten Intention liegt, ist nicht das, was ich an meinem *Vorstellungsbild* des gemeinten Gegenstandes vorfinde oder gar als neu entdecke. Ganz abgesehen davon, daß vielen Bedeutungsintentionen gar kein Vorstellungsbild entspricht und daß das Vorstellungsbild nicht die Intention selbst, sondern eine Möglichkeit der Erfüllung der Intention ist, wie wenn ich etwa erkenne: was ich jetzt vorstelle, ist das, was ich meinte (mit dem Wort Apfel z. B.), kann ich an einem Vorstellungsbild manches entdecken, was mir gar nicht aufgefallen war, als ich den »Begriff des (vorge-

1) Logische Untersuchungen, II. S. 50, S. 504 (1. Aufl.). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, S. 273, S. 283 im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. I.

stellten) Gegenstandes bildete«. Ich weiß z. B. was eine Eisenbahnfahrkarte ist, aber ich entdecke erst nachträglich, daß sie immer den Datumsstempel des Ausgabetages trägt. Ich entdecke es bei der Betrachtung einer Fahrkarte und in der Vergegenwärtigung früherer Exemplare — d. h. an Vorstellungsbildern solcher Exemplare —, an denen es mir damals nicht aufgefallen war. Das neue Merkmal erfüllte also nicht meine Meinung bei dieser Feststellung, sondern bereicherte, »erweiterte« deren Bestand.

Die zu erfüllende Meinung ist an das Wort als dessen Sinn geknüpft. Genau gesprochen ist aber nicht jede mit dem Wort verknüpfte Meinung der Sinn des Wortes, sondern häufig nur ein mir gerade einfallender Sinn. Selbst beim Versuch, den Sinn des Wortes anzugeben, also bei einer Besinnung auf den Sinn, verfehle ich oft den richtigen Sinn des Wortes, u. z. nicht nur infolge der Schwierigkeit, die für den Sinn charakteristischen Ausdrücke zu finden, sondern auch deshalb, weil mir ein Sinn vorschwebt, der sich mit der genauen Bedeutung des Wortes nicht deckt. Wenn ich z. B. angeben soll, was das Wort »Bank« bedeutet, so mag es vorkommen, daß ich an eine bestimmte Art von Bank denke, ein freibewegliches Möbel von Holz und mit Rücklehne, so etwa wie es auf Dürers Hieronymusstich schräg zu dem Tisch des Heiligen steht. Es fällt mir zunächst nicht ein, daß auch eine Wandbank wie die auf demselben Blatt, oder daß eine steinerne Gartenbank ohne Lehne auch eine »Bank« ist, daß also der Sinn des Wortes weiter ist, als ich dachte. Deshalb aber war das Wort Bank beim ersten Hören für mich doch sinnvoll, es hatte den Sinn einer hölzernen Lehnbank. Aber dieser Sinn ist nicht der Sinn des Wortes Bank.[1] Wir müssen also unterscheiden zwischen dem von den Umständen des jeweiligen Wortverständnisses abhängigen und insofern »relativen« Sinn und dem »absoluten«, dem endgültigen, eigentlichen Sinn des Wortes. Der absolute Sinn kann dann noch zweierlei sein: der durch Läuterung aller individuellen Wortauffassungen entstandene Sinn, oder der sprachübliche Sinn, welcher alle mit dem Wort bezeichneten Gegenstände unter einen allgemeinen Begriff faßt, wobei es sich natürlich bei äquivoken Worten nur um die jeweils von einer Bedeutung des vieldeutigen Wortes betroffene Gegen-

1) Sigwart, Logik I³, 329. Anm. spricht davon, »daß gemäß der Entstehung des Verständnisses der Wörter sich zunächst die Vorstellung einer Reihe von einzelnen Objekten mit dem Worte verknüpft, ehe die allgemeine Wortbedeutung als solche zum Bewußtsein kommt«. Aus guten Gründen (s. § 11) reden wir in beiden Fällen von dem Sinn des Wortverständnisses.



standsgruppe handelt. Wie es kommt, daß wir den absoluten Sinn eines Wortes nicht sofort erfassen, warum wir zwar auf die unter einen Begriff fallenden Gegenstände, wenn wir sie wahrnehmen und benennen wollen, sofort das entsprechende *eine* Wort anwenden (die Lehnbank sowohl wie die Wandbank gleich als Bank erkennen), während uns ein Typ dieser Gattung nicht sofort an den anderen erinnert und so der Sinn des Begriffes nicht vor Verschiebungen geschützt bleibt, ist psychologisch wohl nicht unverständlich. Für unsere Untersuchung ist es natürlich ein Erfordernis, daß über den Sinn, in dem ein zu analysierender Ausdruck genommen ist, keinerlei Zweifel besteht. Dies ist um so mehr erforderlich, als man in der Theorie der analytischen Urteile den vermeintlich individuellen und jeweils wechselnden Auffassungssinn des Subjektwortes über die analytische Natur eines Urteils entscheiden ließ und dadurch die Grenzlinie zwischen dem analytischen und dem synthetischen Urteil zu einer fließenden machte. Wir müssen also da, wo Zweifel bestehen können, den Sinn des Subjektwortes fest umgrenzen. Natürlich ist es dann für das Ergebnis unserer Untersuchung belanglos, ob dieser Sinn gerade der sprachübliche ist. An *jedem* Sinn eines Wortes, auch dem willkürlich festgesetzten, läßt sich untersuchen, ob er analytische Merkmale[1] enthält und welcher Art diese sind. Es ist kein Einwand gegen das Ergebnis solcher Untersuchung, wenn festgestellt werden kann, daß der sprachübliche Sinn diese Merkmale nicht aufweist. Hier handelt es sich eben um einen anderen Sinn, um ein anderes Untersuchungsobjekt. Im übrigen kann auch deshalb der Sinn willkürlich festgesetzt werden, weil es sich ja nicht darum handelt, das Vorhandensein *dieses* oder *jenes* analytischen Merkmals festzustellen (wodurch eigentlich der Sinn dieser oder jener wird), sondern um die Natur der analytischen Merkmale überhaupt (seien sie diese oder jene) und ihre Fähigkeit, notwendige Urteile entstehen zu lassen.

Anmerkung. Vielen Logikern ist die Allgemeingültigkeit der Bedeutung ein Kennzeichen des Begriffs im logischen Sinn. Jeder durch ein Wort zufällig geweckte nicht sprachübliche oder sprachkritisch geforderte Sinn wäre dann kein logisches Gebilde. Man mag den »logischen Begriff« in diesem Sinn festsetzen. Wir bleiben,

1) Den analytischen Merkmalen des Gegenstandes entsprechen — im Sinn unseres Problems — die analytischen Merkmale des Begriffs als diejenigen, die auf Grund einer zu notwendigen Urteilen führenden Zergliederung des Begriffs in dem Begriff vorgefunden werden.



wenn wir als Begriff jeden, auch den vom konventionellen oder kritisch fixierten Sprachgebrauch abweichenden Wortsinn gelten lassen, durchaus im Gebiet logischer Betrachtungen — eben weil wir im Gebiet des Sinnes bleiben. Denn der Sinn als solcher ist das Thema der Logik. Begriffe, Urteile, Schlüsse sind Sinnesgegebenheiten.

§ 4.

Analytische Merkmale als die erfüllenden Merkmale.

Die erfüllenden Merkmale eines Gegenstandes sind diejenigen Eigenschaften desselben, auf Grund deren ich ihn benenne, die in dem Namen mitbetroffen sind, denn, wenn jene Eigenschaften fehlten, würde ich den Namen nicht anwenden.[1] Deshalb war zu vermuten, daß Urteile, die von einem Gegenstand ein erfüllendes Merkmal aussagen, analytische Urteile seien. Beispiele solcher Urteile wären also: »Der Rabe ist schwarz«, »die Perle ist rund«, »der Stein ist hart«, »die Tanne trägt Nadeln«, »Meerwasser ist salzig«, »das Haus hat Fenster«, »das Verbrechen ist gesetzwidrig«, »die Familie ist ein Verwandtschaftsverband«, »das Recht ist eine gesetzliche Norm«, »ein Testament ist eine letztwillige Verfügung« und dergleichen. Der Begriff Eigenschaft oder Merkmal ist hier in recht weitem Sinne genommen — wie dies auch die Sprache erlaubt, da fast alles, was von einem Gegenstand gilt, als seine Eigenschaft bezeichnet werden darf. Liegen hier nun wirklich analytische Urteile vor? Wer nicht durch die vermutete Deutung der analytischen Urteile voreingenommen ist, wird das gegenüber einigen dieser Beispiele mit gutem Grund bezweifeln. »Der Rabe ist schwarz«, »Meerwasser ist salzig« — das scheinen doch Urteile zu sein, die auf der Erfahrung beruhen und nicht »nach bloßen Begriffen« gelten (B. 17). Aber »Erfahrungsurteile als solche sind insgesamt synthetisch« (B. 11). Deshalb fehlt diesen Sätzen auch ein anderes Wesensmerkmal der analytischen Urteile —, die Notwendigkeit. Man wird gewiß nicht behaupten wollen, daß die schwarze Farbe dem Raben und der Salzgehalt dem Meere nicht nur tatsächlich, sondern mit strenger Notwendigkeit zukomme, so wie dem Dreieck die 2 R betragende Winkelsumme, daß mit andern Worten es gar nicht anders sein könne, daß es einen nichtschwarzen Raben und Meerwasser ohne Salzgehalt gar nicht geben könne.

1) Ob er in einem solchen Fall nicht doch mit Recht angewendet werden kann, ist damit nicht entschieden, wie sich zeigen wird.



Wir müssen vielmehr die Möglichkeit, daß es auch anders sein könne, zugestehen und erfahren in der Tat oft eine Korrektur solcher Tatsachenurteile durch die Erfahrung. Ein notwendiges Urteil aber kann nicht korrigiert werden, es wäre absurd anzunehmen, der darin behauptete Sachverhalt könne sich im empirischen Einzelfall als nicht bestehend erweisen.

Demgegenüber werden diejenigen, die jedes Urteil für analytisch halten, dessen Prädikat ein erfüllendes Gegenstandsmerkmal bezeichnet, geltend machen, daß die Notwendigkeit der angeführten Urteile deshalb nicht bezweifelt werden dürfe, weil ihre Prädikate doch tatsächlich im Subjektbegriff enthalten seien, weil ich z. B. unter einem Raben nur einen schwarzen Vogel verstehe und mir nur ein solcher als Rabe gelte. Einen schwarzen Gegenstand aber schwarz zu nennen sei nicht nur einwandfrei, sondern sei ein apodiktisches Urteil, das mit Evidenz und Notwendigkeit gälte. Eine solche Erwägung sagt jedoch nichts Neues. Sie gibt ja nur dem Gedanken Ausdruck, welcher zu der hier bekämpften Deutung der analytischen Urteile führte. Derartige Erwägungen können irren. In keinem Fall können sie Tatsachen aus der Welt schaffen. Es ist aber eine Tatsache, daß der Rabe nur tatsächlich schwarz ist und daß es denkbar ist, er sei nicht schwarz, sondern zeige sich (vielleicht in Zukunft durch Variation) in einer anderen Farbe.

Die Merkmale eines Gegenstandes finde ich in der Erfahrung vor, und deshalb hängt es auch von meiner Erfahrung ab, durch wieviel Merkmale ich einen Gegenstand zu bestimmen vermag, in wievielen solcher Merkmale mein Begriff Erfüllung findet. Der Zoologe erkennt einen Raben noch an ganz anderen Merkmalen als an den äußerlichen, die jedem bekannt sind. Wenn nun die Prädikation erfüllender Merkmale ein analytisches Urteil ist, wie die in Frage stehende Theorie behauptet, so müssen viele Urteile für den Zoologen analytisch sein, die es für den Laien nicht sind. Denn zoologisch-wissenschaftliche Merkmale des Raben sind dem Laien etwas Neues, durch sie wird sein Begriff vom Raben nicht erfüllt, sondern bereichert (nicht »erläutert«, sondern »erweitert«). Hier stoßen wir also auf die schon erwähnte Relativierung der analytischen Urteile. Die Verfechter dieser Relativität sprechen zwar nicht von »erfüllenden Merkmalen«, aber sie lassen sich doch von dem Grundgedanken der »Erfüllungstheorie« leiten. Sie gehen von der Annahme aus, die Merkmale eines Gegenstandes seien in dem Begriff des Gegenstandes zusammengefaßt, der Begriff sei nichts anderes als der Inbegriff der darin zusammengefaßten Merkmale. Diese Merkmale sind natür-



lich diejenigen, wegen deren einem Gegenstand ein bestimmtes Wort zukommt und von mir zur Bezeichnung eines solchen Gegenstandes angewendet wird, d. h. die »erfüllenden Merkmale«. Da es von dem Stand meines Wissens abhängt, welche und wieviel Merkmale ich in meinem Begriff zusammengefaßt habe, kann ich auch im Sinne jener Theorie je nach dem Stand meines Wissens verschiedenartige und verschiedenviele Merkmale aus meinem Begriff durch Zergliederung herauslösen und dadurch analytische Urteile gewinnen. Vom individuellen Subjektbegriff als dem Inbegriff der nach Art und Zahl durch meine persönliche Erfahrung bestimmten Merkmale hängt es also ab, ob ein Urteil analytisch oder synthetisch ist.

§ 5.

Die Relativität des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.

Ein Vertreter der Lehre von der Relativität des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist Schleiermacher. Er sagt in der Dialektik § 308: »Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist von hier[1] aus gesehen nur relativ.« Und S. 506, 5: »Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist ein fließender...« »Dasselbe Urteil (Eis schmilzt) kann ein analytisches sein, wenn das Entstehen und Vergehen durch bestimmte Temperaturverhältnisse schon in den Begriff des Eises aufgenommen war, und ein synthetisches, wenn noch nicht.« Hierzu bemerkt Sigwart, der Schleiermachers Ansicht durchaus billigt (Logik I^3, S. 141): »Die Differenz sagt also nur einen verschiedenen Zustand der Begriffsbildung aus. Auf das Kantische Beispiel angewandt: Ehe ich die Erfahrung mache, die mich zu dem Satze berechtigt: alle Körper sind schwer, habe ich den Begriff des Körpers nur durch die Merkmale der Ausdehnung usw. gebildet; nachdem ich sie aber gemacht habe, kann und muß ich das Merkmal der Schwere mit in den Begriff des Körpers aufnehmen, um die vollständige Erfahrung auszudrücken, und mein Urteil, alle Körper sind schwer, ist nun ein analytisches; ich könnte jetzt mit diesem Begriffe zu weiterer Erfahrung schreiten, z. B. sagen, alle Körper sind elektrisch, alle Körper sind warm. Wäre mein Begriff der Aus-

1) Nämlich weil unser Denken fortschreitet vom »primitiven« zum »absoluten« Urteil (dem Inbegriff aller »vollständigen« (etwa = singularen) Urteile und weil diesem Fortschritt die Entwicklung unseres Begriffssystems entspricht (§§ 306, 307).



druck einer vollständigen Erkenntnis« ... »so wären alle Urteile derart analytisch«. Man sieht, daß die analytischen Merkmale, d. h. diejenigen, welche auf Grund der Analyse des Subjektbegriffes dem Gegenstand mit Notwendigkeit zugeschrieben werden, für Schleiermacher und Sigwart nichts anderes sind als die erfüllenden Merkmale. Nur diejenigen Merkmale, an denen ich einen Gegenstand als Gegenstand bestimmter Art erkenne, um derentwillen ich also berechtigt bin, ein bestimmtes Wort auf den Gegenstand anzuwenden – die erfüllenden Merkmale also –, kann ich »in den Begriff aufnehmen«. Umgekehrt: Wenn ein Merkmal in den Begriff aufgenommen ist, so wird es meinen Begriff erfüllen, d. h. seinerseits die Anwendung des entsprechenden Wortes zulassen. Darum heißt es ja auch bei Sigwart (Logik I^S, S. 140), daß »ein Teil der Merkmale« eines Dinges (nämlich der jeweils bekannte) in dem Begriff »zusammengefaßt und zur Bezeichnung dieser Klasse von Dingen verwendet worden ist«.

Die Relativitätstheorie, wie sie Schleiermacher und Sigwart entwickeln, in ähnlicher Weise aber auch andere, z. B. Trendelenburg[1], Erdmann[2], v. Aster[3] vertreten, führt die schon besprochene Konsequenz mit sich, daß für ein Erfahrungsurteil notwendige Gültigkeit in Anspruch genommen werden muß. Die herangezogenen Beispiele (Eis schmilzt, ein Körper ist schwer; ... warm ... elektrisch) sind ja auch Erfahrungsurteile, und die Erfahrung bewirkt die angebliche Erweiterung des Subjektbegriffes, durch dessen Zergliederung dann das analytische Urteil gewonnen werden soll. Diese Konsequenz ist, wie gezeigt, unzulässig. Es ist keineswegs ein notwendiger und allgemeingültiger Satz, daß Eis schmilzt und daß ein Körper schwer und elektrisch ist. Es wäre sonst wesensgesetzlich unmöglich, daß es auch anders sein könnte, und solche Sätze könnten niemals einer Ausnahme unterworfen sein. Ja alle empirischen Naturgesetze müßten – einmal aufgestellt – unabänderliche Gültigkeit haben. Dem Geltungsgrad nach gäbe es keinen Unterschied zwischen empirischer und mathematischer oder formal-logischer Wahrheit. Eine weitere Konsequenz der Relativierung des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen wäre aber die, daß ein Urteil bei seiner Entstehung und ersten Formulierung bloß tatsächlich wahr wäre, dann aber – bei jeder Wiederholung durch

1) Logische Untersuchungen, II, S. 263.
2) Logik I^2, S. 291 ff.
3) Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 167.

denselben Urteilenden mit Notwendigkeit gelten müßte. Denn dann beruht es ja angeblich auf einer Zergliederung des durch das erstmalige Urteil erweiterten Subjektbegriffes. Das ist nun offenbar widersinnig. Denn ein Urteil ist entweder empirisch gültig und einer möglichen Berichtigung durch die Erfahrung unterworfen, oder es ist notwendig gültig und — eben deshalb — niemals durch die Erfahrung zu korrigieren. Es kann seinen Gültigkeitscharakter nicht umwandeln, sonst müßte es auch seinen Gültigkeitsgrund umwandeln. Der ist aber und bleibt, was er nun einmal ist, die notwendige oder tatsächliche Sachverhaltsgegebenheit. Und was soll denn eigentlich nach unserer Theorie jene Umwandlung bewirken? Nichts anderes als der Umstand, daß der Urteilende es zum zweitenmal ausspricht. Dann hat nämlich, sofern die im ersten Urteil ausgesprochene Erfahrung nicht vergessen ist, der Subjektbegriff sich erweitert und ist imstande, ein analytisches Urteil zu begründen. Aber kann man ernstlich annehmen, daß ein und dasselbe Urteil durch wiederholtes Aussprechen an Evidenz gewinne? Man sieht, unsere Theorie behauptet nicht nur die formale Relativität zweier Urteilsklassen, sie ist auch ihrem erkenntnistheoretischen Grundgedanken nach durchaus »relativistisch«. Von einer subjektiven Operation des Urteilenden, der Aufnahme eines Merkmals in den Begriff, läßt sie die Wahrheit des Urteils abhängen und macht sie so zu einer Funktion der von Individuum zu Individuum verschiedenen Erfahrung, ja sogar der wechselnden Erfahrung innerhalb desselben Individuums. Neu gegenüber dem traditionellen Relativismus ist dabei dies, daß nicht die Wahrheit überhaupt, sondern ihr Charakter, ihr »Grad« von dem Urteilsakt abhängig gedacht wird. Es ist hier nicht der Ort, den Relativismus zu widerlegen, zumal auf eine so erschöpfende und schlagende Kritik wie die Husserls in den »Logischen Untersuchungen« (Band I, Kapitel 7) verwiesen werden kann. Man darf es unbedenklich als eine Evidenz in Anspruch nehmen, daß auch der Grad der Wahrheit eines Urteils sich nicht richtet nach den Urteilserlebnissen oder gar solchen psychischen Geschehnissen, wie die »Aufnahme des Merkmals in den Begriff« und die Zergliederung des Subjektbegriffs, die dem Urteilsakt selbst vorausgehen. Es bedarf danach kaum des Hinweises auf die Widersinnigkeiten, die unsere Theorie — wie jeder Relativismus — zur Folge hat: nicht nur muß angenommen werden, daß ein Urteil seinen Geltungscharakter verändern könne, sondern es müßte auch möglich sein, daß es zu gleicher Zeit notwendig und bloß tatsächlich gelten kann, weil ja Individuen verschiedener Wissensstufe es gleichzeitig



fällen können und es deshalb für das eine analytisch, für das andere synthetisch wäre.

Man wird vielleicht versucht sein, den Einwand der Widersinnigkeit dadurch abzuwehren, daß man sagt, er treffe gar nicht den Sinn der in Frage stehenden Theorie. Diese wolle nämlich nur besagen, daß ein Urteil, je nachdem das prädizierte Merkmal in den Subjektbegriff aufgenommen sei oder nicht, mit einem anderen Überzeugungsgrad ausgesprochen werde. Der behauptete Sachverhalt werde zuerst als ein neuer, aber tatsächlich festgestellter mit dem Bewußtsein der Gültigkeit hingenommen wie alles Neue, durch das ich vielleicht überrascht bin, von dessen tatsächlicher Gegebenheit mich jedoch meine Sinne überzeugen. Dann aber werde es ein fester Besitz meiner Erfahrung, und es sei künftig für mich ein Zwang zu glauben, es müsse so sein. Zur Empfehlung dieses Gedankens mag man darauf hinweisen, daß ich ja sehr wohl imstande bin, auch notwendige Wahrheiten wie bloß tatsächlich Festgestelltes hinzunehmen. Ich kann an einen Satz der Mathematik glauben, ohne ihn nach seinen notwendigen Gründen einzusehen. Habe ich auch die Einsicht in die Gründe gewonnen, so ist er mir zu einer »notwendigen Wahrheit« geworden, sein Geltungscharakter ist umgewandelt. Einer solchen Interpretation werden wir indessen deshalb nicht folgen können, weil sie den Sinn der angefochtenen Relativitätstheorie psychologisch umdeutet. Es handelt sich bei ihr ja nicht um mein Bewußtsein der Gültigkeit, um Überzeugungsgrade, um die Art des feeling of belief, die mein Urteilserlebnis so oder so färbt, sondern es ist die Rede von dem Urteil und seinem Gültigkeitscharakter. Das sind verschiedene Dinge. Hat denn nicht ein mathematischer Satz seine eigene, keiner Bewußtseinsweise entlehnte, sondern nur in der Natur mathematischer Gegenstände wurzelnde Gültigkeit? Das Urteil ist nicht der Urteilsakt, die Wahrheitscharaktere des Urteils sind nicht die Fürwahrhaltungen des Urteilenden. Darüber wird man nach Husserl nicht mehr streiten. Will man die Relativitätstheorie subjektivistisch interpretieren, so mag sie von Widersinnigkeiten frei und richtig sein, aber sie ist dann keine Behauptung über das analytische Urteil, jene ideallogische Gegebenheit. Diese allein ist der Gegenstand unserer Untersuchung und auf sie bezieht sich auch die Relativitätsthese bei ihren verschiedenen Vertretern.

Nur unter einer Bedingung könnte der Satz von der Relativität des Unterschiedes von analytischen und synthetischen Urteilen auch im streng logischen Sinne gelten, nämlich wenn durch die Auf-



nahme des neuen Merkmals in den Subjektbegriff dieser selbst ein anderer geworden wäre. Denn dann hätte das sprachlich gleiche Urteil bei seiner Wiederholung einen andern Sinn als vorher. Es handelte sich dann freilich nicht mehr um dasselbe Urteil, denn nicht der Wortlaut, sondern der Wortsinn entscheidet über die Identität eines Urteils, zum mindesten müssen in logischer Betrachtung sinnesverschiedene aber sprachlich identische Urteile als mehrere Urteile gelten. Es lägen also verschiedene Urteile vor, und die behauptete Relativität bestünde darin, daß die Bereicherung meines Wissens von dem Subjektgegenstand mich veranlaßte, denselben Subjektbezeichnungen jeweils einen andern Sinn beizulegen und daß von so entstehenden bedeutungsverschiedenen Urteilen das spätere[1] ein analytisches Urteil sei. Dieses neue Urteil könnte natürlich notwendig gelten. Die Widersinnigkeit, daß dasselbe Urteil verschiedenen Geltungsgrad habe, bestünde nicht mehr.

Um zu entscheiden, ob die Relativitätsthese in dieser Fassung haltbar ist, müssen wir untersuchen, ob wirklich der Prädikatsbegriff empirischer Urteile durch neue Erfahrungen ein anderer wird. Wir verfolgen damit nicht nur kritische Zwecke, sondern unsere Untersuchung wird uns zugleich den eigentümlichen Sinn der Subjektbegriffe empirischer Urteile erkennen lassen und damit eine Begriffsklasse umgrenzen, die wir später in Gegensatz zu einer anderen — derjenigen der «Qualitätsbegriffe« — stellen werden. Es wird sich zeigen, daß »empirische Begriffe«[2] nur bedingungsweise (als zusammengesetzte Begriffe) Subjekte analytischer Urteile sein können, während Qualitätsbegriffe eine zweite Klasse analytischer Urteile begründen.

§ 6.

Die Relativität des Subjektbegriffs in analytischen Urteilen.

Daß sich der Subjektbegriff eines Urteils mit jeder neuen Erfahrung über den Subjektgegenstand ändere, ist nur eine Konsequenz der Meinung, daß der Begriff nichts anderes sei, als der

---

1) d. h. das in einem späteren Urteilsakt erfaßte, das später »realisierte«.

2) Wir entnehmen diesen Terminus der »Kritik der reinen Vernunft« (B 756, A 712) zur Bezeichnung von Gegenständen wie Gold, Wasser (»Gegenstände der Sinne« nach Kant). Im Schlußkapitel unserer Darlegung wird sich der Sinn des Ausdrucks noch durch den Gegensatz zu den Qualitätsbegriffen erhellen.



»Inbegriff der darin zusammengefaßten Merkmale«.[1] Denn dieser ist nur so lange derselbe, als nicht neue Merkmale »in ihn aufgenommen« werden. Auch der Sprachgebrauch scheint ja zu bestätigen, daß die Vervollkommnung der Erfahrung neue Begriffe schafft. Wir sagen, der Unterrichtete habe von den Dingen einen besseren Begriff wie der Laie, umgekehrt gestehen wir bei unklarer Kenntnis, keinen rechten Begriff von der Sache zu haben. Und überhaupt: wie soll sich Begriff von Begriff unterscheiden, wenn nicht durch den Inhalt der darin gedachten Merkmale?

Gegen diese Anschauung vom Begriff spricht freilich der Umstand, daß die Logik zwar jedem Gegenstand einen Begriff zuordnet, daß sie aber zwischen Begriffen, die denselben Gegenstand betreffen, nicht mehr unterscheidet, wenigstens nicht da, wo es sich um schlicht nennende Gegenstandsbezeichnungen handelt, wie in unseren Beispielen. Sie kennt nur den Begriff »Rabe«, »Eis«, »Gold«. Wer dagegen eine Relativität des Begriffes mit Bezug auf den Wissensstand des Urteilenden behauptet, wie etwa Sigwart, dürfte von Begriffen als eindeutig durch ein Wort zu bezeichnenden Phänomenen gar nicht sprechen. Aber auch Sigwart folgt doch dem Brauche der Logik. Der Begriff »Gold« z. B. muß also für ihn sinnvoll sein und jedenfalls etwas anderes als ein Sammelname für beliebig viele Inbegriffe, die sich auf den Gegenstand Gold beziehen. Denn was eint diese zu dem Begriff?[2] Warum stehen die verschiedenen In-

1) Denkt man sich im Sinne überkommener Anschauungen den Begriff als ein Vorstellungsbild, so können natürlich die Merkmale eines solchen Vorstellungsbildes durch Analyse herausgehoben werden. Diese »analytischen« Merkmale sind dann die erfüllenden Merkmale. Denn wenn diese im Bild vertretenen Merkmale auch als Merkmale an einem Gegenstand vorhanden sind, wird dieser als ein unter den Begriff fallender erscheinen, dann wird er den Begriff erfüllen. Für diesen Standpunkt ergeben sich so von selbst die erfüllenden Merkmale als die analytischen, unser Problem beantwortet sich scheinbar ganz einfach. Freilich ist dabei nicht bedacht, daß die durch solche Analyse gewonnenen Merkmale auch mit Notwendigkeit von dem Gegenstand auszusagen sein müssen. Daß übrigens die genannte Auffassung vom Begriff falsch ist, werden wir unten (§ 10) im Anschluß an die neuere phänomenologische Kritik dieser Ansicht noch einmal zusammenfassend darlegen.

2) Bei Sigwart steht an der genannten Stelle (Logik I, S. 140) der Gedanke, daß es sich um denselben Begriff handelt, unvereint neben dem anderen, daß verschiedene Begriffe vorliegen: (ich kann und muß) »das Merkmal der Schwere mit in den (!) Begriff des Körpers aufnehmen, um die vollständige Erfahrung auszudrücken, und mein Urteil, alle Körper sind schwer, ist nun ein analytisches; ich könnte jetzt mit diesem (!) Begriffe zu weiterer Erfahrung schreiten...«



lich diejenigen, wegen deren einem Gegenstand ein bestimmtes Wort zukommt und von mir zur Bezeichnung eines solchen Gegenstandes angewendet wird, d. h. die »erfüllenden Merkmale«. Da es von dem Stand meines Wissens abhängt, welche und wieviel Merkmale ich in meinem Begriff zusammengefaßt habe, kann ich auch im Sinne jener Theorie je nach dem Stand meines Wissens verschiedenartige und verschiedenviele Merkmale aus meinem Begriff durch Zergliederung herauslösen und dadurch analytische Urteile gewinnen. Vom individuellen Subjektbegriff als dem Inbegriff der nach Art und Zahl durch meine persönliche Erfahrung bestimmten Merkmale hängt es also ab, ob ein Urteil analytisch oder synthetisch ist.

§ 5.

Die Relativität des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.

Ein Vertreter der Lehre von der Relativität des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist Schleiermacher. Er sagt in der Dialektik § 308: »Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist von hier[1] aus gesehen nur relativ.« Und S. 506, 5: »Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist ein fließender...« »Dasselbe Urteil (Eis schmilzt) kann ein analytisches sein, wenn das Entstehen und Vergehen durch bestimmte Temperaturverhältnisse schon in den Begriff des Eises aufgenommen war, und ein synthetisches, wenn noch nicht.« Hierzu bemerkt Sigwart, der Schleiermachers Ansicht durchaus billigt (Logik I^3, S. 141): »Die Differenz sagt also nur einen verschiedenen Zustand der Begriffsbildung aus. Auf das Kantische Beispiel angewandt: Ehe ich die Erfahrung mache, die mich zu dem Satze berechtigt: alle Körper sind schwer, habe ich den Begriff des Körpers nur durch die Merkmale der Ausdehnung usw. gebildet; nachdem ich sie aber gemacht habe, kann und muß ich das Merkmal der Schwere mit in den Begriff des Körpers aufnehmen, um die vollständige Erfahrung auszudrücken, und mein Urteil, alle Körper sind schwer, ist nun ein analytisches; ich könnte jetzt mit diesem Begriffe zu weiterer Erfahrung schreiten, z. B. sagen, alle Körper sind elektrisch, alle Körper sind warm. Wäre mein Begriff der Aus-

1) Nämlich weil unser Denken fortschreitet vom »primitiven« zum »absoluten« Urteil (dem Inbegriff aller »vollständigen« (etwa = singularen) Urteile und weil diesem Fortschritt die Entwicklung unseres Begriffssystems entspricht (§§ 306, 307).



druck einer vollständigen Erkenntnis« ... »so wären alle Urteile derart analytisch«. Man sieht, daß die analytischen Merkmale, d. h. diejenigen, welche auf Grund der Analyse des Subjektbegriffes dem Gegenstand mit Notwendigkeit zugeschrieben werden, für Schleiermacher und Sigwart nichts anderes sind als die erfüllenden Merkmale. Nur diejenigen Merkmale, an denen ich einen Gegenstand als Gegenstand bestimmter Art erkenne, um derentwillen ich also berechtigt bin, ein bestimmtes Wort auf den Gegenstand anzuwenden — die erfüllenden Merkmale also —, kann ich »in den Begriff aufnehmen«. Umgekehrt: Wenn ein Merkmal in den Begriff aufgenommen ist, so wird es meinen Begriff erfüllen, d. h. seinerseits die Anwendung des entsprechenden Wortes zulassen. Darum heißt es ja auch bei Sigwart (Logik I^3, S. 140), daß »ein Teil der Merkmale« eines Dinges (nämlich der jeweils bekannte) in dem Begriff »zusammengefaßt und zur Bezeichnung dieser Klasse von Dingen verwendet worden ist«.

Die Relativitätstheorie, wie sie Schleiermacher und Sigwart entwickeln, in ähnlicher Weise aber auch andere, z. B. Trendelenburg[1], Erdmann[2], v. Aster[3] vertreten, führt die schon besprochene Konsequenz mit sich, daß für ein Erfahrungsurteil notwendige Gültigkeit in Anspruch genommen werden muß. Die herangezogenen Beispiele (Eis schmilzt, ein Körper ist schwer; ... warm ... elektrisch) sind ja auch Erfahrungsurteile, und die E r f a h r u n g bewirkt die angebliche Erweiterung des Subjektbegriffes, durch dessen Zergliederung dann das analytische Urteil gewonnen werden soll. Diese Konsequenz ist, wie gezeigt, unzulässig. Es ist keineswegs ein notwendiger und allgemeingültiger Satz, daß Eis schmilzt und daß ein Körper schwer und elektrisch ist. Es wäre sonst wesensgesetzlich unmöglich, daß es auch anders sein könnte, und solche Sätze könnten niemals einer Ausnahme unterworfen sein. Ja alle empirischen Naturgesetze müßten — einmal aufgestellt — unabänderliche Gültigkeit haben. Dem Geltungsgrad nach gäbe es keinen Unterschied zwischen empirischer und mathematischer oder formal-logischer Wahrheit. Eine weitere Konsequenz der Relativierung des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen wäre aber die, daß ein Urteil bei seiner Entstehung und ersten Formulierung bloß tatsächlich wahr wäre, dann aber — bei jeder Wiederholung durch

1) Logische Untersuchungen, II, S. 263.
2) Logik I^2, S. 291 ff.
3) Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 167.

denselben Urteilenden mit Notwendigkeit gelten müßte. Denn dann beruht es ja angeblich auf einer Zergliederung des durch das erstmalige Urteil erweiterten Subjektbegriffes. Das ist nun offenbar widersinnig. Denn ein Urteil ist entweder empirisch gültig und einer möglichen Berichtigung durch die Erfahrung unterworfen, oder es ist notwendig gültig und — eben deshalb — niemals durch die Erfahrung zu korrigieren. Es kann seinen Gültigkeitscharakter nicht umwandeln, sonst müßte es auch seinen Gültigkeitsgrund umwandeln. Der ist aber und bleibt, was er nun einmal ist, die notwendige oder tatsächliche Sachverhaltsgegebenheit. Und was soll denn eigentlich nach unserer Theorie jene Umwandlung bewirken? Nichts anderes als der Umstand, daß der Urteilende es zum zweitenmal ausspricht. Dann hat nämlich, sofern die im ersten Urteil ausgesprochene Erfahrung nicht vergessen ist, der Subjektbegriff sich erweitert und ist imstande, ein analytisches Urteil zu begründen. Aber kann man ernstlich annehmen, daß ein und dasselbe Urteil durch wiederholtes Aussprechen an Evidenz gewinne? Man sieht, unsere Theorie behauptet nicht nur die formale Relativität zweier Urteilsklassen, sie ist auch ihrem erkenntnistheoretischen Grundgedanken nach durchaus »relativistisch«. Von einer subjektiven Operation des Urteilenden, der Aufnahme eines Merkmals in den Begriff, läßt sie die Wahrheit des Urteils abhängen und macht sie so zu einer Funktion der von Individuum zu Individuum verschiedenen Erfahrung, ja sogar der wechselnden Erfahrung innerhalb desselben Individuums. Neu gegenüber dem traditionellen Relativismus ist dabei dies, daß nicht die Wahrheit überhaupt, sondern ihr Charakter, ihr »Grad« von dem Urteilsakt abhängig gedacht wird. Es ist hier nicht der Ort, den Relativismus zu widerlegen, zumal auf eine so erschöpfende und schlagende Kritik wie die Husserls in den »Logischen Untersuchungen« (Band I, Kapitel 7) verwiesen werden kann. Man darf es unbedenklich als eine Evidenz in Anspruch nehmen, daß auch der Grad der Wahrheit eines Urteils sich nicht richtet nach den Urteilserlebnissen oder gar solchen psychischen Geschehnissen, wie die »Aufnahme des Merkmals in den Begriff« und die Zergliederung des Subjektbegriffs, die dem Urteilsakt selbst vorausgehen. Es bedarf danach kaum des Hinweises auf die Widersinnigkeiten, die unsere Theorie — wie jeder Relativismus — zur Folge hat: nicht nur muß angenommen werden, daß ein Urteil seinen Geltungscharakter verändern könne, sondern es müßte auch möglich sein, daß es zu gleicher Zeit notwendig und bloß tatsächlich gelten kann, weil ja Individuen verschiedener Wissensstufe es gleichzeitig

fällen können und es deshalb für das eine analytisch, für das andere synthetisch wäre.

Man wird vielleicht versucht sein, den Einwand der Widersinnigkeit dadurch abzuwehren, daß man sagt, er treffe gar nicht den Sinn der in Frage stehenden Theorie. Diese wolle nämlich nur besagen, daß ein Urteil, je nachdem das prädizierte Merkmal in den Subjektbegriff aufgenommen sei oder nicht, mit einem anderen Überzeugungsgrad ausgesprochen werde. Der behauptete Sachverhalt werde zuerst als ein neuer, aber tatsächlich festgestellter mit dem Bewußtsein der Gültigkeit hingenommen wie alles Neue, durch das ich vielleicht überrascht bin, von dessen tatsächlicher Gegebenheit mich jedoch meine Sinne überzeugen. Dann aber werde es ein fester Besitz meiner Erfahrung, und es sei künftig für mich ein Zwang zu glauben, es müsse so sein. Zur Empfehlung dieses Gedankens mag man darauf hinweisen, daß ich ja sehr wohl imstande bin, auch notwendige Wahrheiten wie bloß tatsächlich Festgestelltes hinzunehmen. Ich kann an einen Satz der Mathematik glauben, ohne ihn nach seinen notwendigen Gründen einzusehen. Habe ich auch die Einsicht in die Gründe gewonnen, so ist er mir zu einer »notwendigen Wahrheit« geworden, sein Geltungscharakter ist umgewandelt. Einer solchen Interpretation werden wir indessen deshalb nicht folgen können, weil sie den Sinn der angefochtenen Relativitätstheorie psychologisch umdeutet. Es handelt sich bei ihr ja nicht um mein Bewußtsein der Gültigkeit, um Überzeugungsgrade, um die Art des feeling of belief, die mein Urteilserlebnis so oder so färbt, sondern es ist die Rede von dem Urteil und seinem Gültigkeitscharakter. Das sind verschiedene Dinge. Hat denn nicht ein mathematischer Satz seine eigene, keiner Bewußtseinsweise entlehnte, sondern nur in der Natur mathematischer Gegenstände wurzelnde Gültigkeit? Das Urteil ist nicht der Urteilsakt, die Wahrheitscharaktere des Urteils sind nicht die Fürwahrhaltungen des Urteilenden. Darüber wird man nach Husserl nicht mehr streiten. Will man die Relativitätstheorie subjektivistisch interpretieren, so mag sie von Widersinnigkeiten frei und richtig sein, aber sie ist dann keine Behauptung über das analytische Urteil, jene ideallogische Gegebenheit. Diese allein ist der Gegenstand unserer Untersuchung und auf sie bezieht sich auch die Relativitätsthese bei ihren verschiedenen Vertretern.

Nur unter einer Bedingung könnte der Satz von der Relativität des Unterschiedes von analytischen und synthetischen Urteilen auch im streng logischen Sinne gelten, nämlich wenn durch die Auf-



nahme des neuen Merkmals in den Subjektbegriff dieser selbst ein anderer geworden wäre. Denn dann hätte das sprachlich gleiche Urteil bei seiner Wiederholung einen andern Sinn als vorher. Es handelte sich dann freilich nicht mehr um dasselbe Urteil, denn nicht der Wortlaut, sondern der Wortsinn entscheidet über die Identität eines Urteils, zum mindesten müssen in logischer Betrachtung sinnesverschiedene aber sprachlich identische Urteile als mehrere Urteile gelten. Es lägen also verschiedene Urteile vor, und die behauptete Relativität bestünde darin, daß die Bereicherung meines Wissens von dem Subjektgegenstand mich veranlaßte, denselben Subjektbezeichnungen jeweils einen andern Sinn beizulegen und daß von so entstehenden bedeutungsverschiedenen Urteilen das spätere[1] ein analytisches Urteil sei. Dieses neue Urteil könnte natürlich notwendig gelten. Die Widersinnigkeit, daß dasselbe Urteil verschiedenen Geltungsgrad habe, bestünde nicht mehr.

Um zu entscheiden, ob die Relativitätsthese in dieser Fassung haltbar ist, müssen wir untersuchen, ob wirklich der Prädikatsbegriff empirischer Urteile durch neue Erfahrungen ein anderer wird. Wir verfolgen damit nicht nur kritische Zwecke, sondern unsere Untersuchung wird uns zugleich den eigentümlichen Sinn der Subjektbegriffe empirischer Urteile erkennen lassen und damit eine Begriffsklasse umgrenzen, die wir später in Gegensatz zu einer anderen – derjenigen der »Qualitätsbegriffe« – stellen werden. Es wird sich zeigen, daß »empirische Begriffe«[2] nur bedingungsweise (als zusammengesetzte Begriffe) Subjekte analytischer Urteile sein können, während Qualitätsbegriffe eine zweite Klasse analytischer Urteile begründen.

§ 6.

Die Relativität des Subjektbegriffs in analytischen Urteilen.

Daß sich der Subjektbegriff eines Urteils mit jeder neuen Erfahrung über den Subjektgegenstand ändere, ist nur eine Konsequenz der Meinung, daß der Begriff nichts anderes sei, als der

1) d. h. das in einem späteren Urteilsakt erfaßte, das später »realisierte«.

2) Wir entnehmen diesen Terminus der »Kritik der reinen Vernunft« (B 756, A 712) zur Bezeichnung von Gegenständen wie Gold, Wasser (»Gegenstände der Sinne« nach Kant). Im Schlußkapitel unserer Darlegung wird sich der Sinn des Ausdrucks noch durch den Gegensatz zu den Qualitätsbegriffen erhellen.



»Inbegriff der darin zusammengefaßten Merkmale«.[1] Denn dieser ist nur so lange derselbe, als nicht neue Merkmale »in ihn aufgenommen« werden. Auch der Sprachgebrauch scheint ja zu bestätigen, daß die Vervollkommnung der Erfahrung neue Begriffe schafft. Wir sagen, der Unterrichtete habe von den Dingen einen besseren Begriff wie der Laie, umgekehrt gestehen wir bei unklarer Kenntnis, keinen rechten Begriff von der Sache zu haben. Und überhaupt: wie soll sich Begriff von Begriff unterscheiden, wenn nicht durch den Inhalt der darin gedachten Merkmale?

Gegen diese Anschauung vom Begriff spricht freilich der Umstand, daß die Logik zwar jedem Gegenstand einen Begriff zuordnet, daß sie aber zwischen Begriffen, die denselben Gegenstand betreffen, nicht mehr unterscheidet, wenigstens nicht da, wo es sich um schlicht nennende Gegenstandsbezeichnungen handelt, wie in unseren Beispielen. Sie kennt nur den Begriff »Rabe«, »Eis«, »Gold«. Wer dagegen eine Relativität des Begriffes mit Bezug auf den Wissensstand des Urteilenden behauptet, wie etwa Sigwart, dürfte von Begriffen als eindeutig durch ein Wort zu bezeichnenden Phänomenen gar nicht sprechen. Aber auch Sigwart folgt doch dem Brauche der Logik. Der Begriff »Gold« z. B. muß also für ihn sinnvoll sein und jedenfalls etwas anderes als ein Sammelname für beliebig viele Inbegriffe, die sich auf den Gegenstand Gold beziehen. Denn was eint diese zu dem Begriff?[2] Warum stehen die verschiedenen In-

1) Denkt man sich im Sinne überkommener Anschauungen den Begriff als ein Vorstellungsbild, so können natürlich die Merkmale eines solchen Vorstellungsbildes durch Analyse herausgehoben werden. Diese »analytischen« Merkmale sind dann die erfüllenden Merkmale. Denn wenn diese im Bild vertretenen Merkmale auch als Merkmale an einem Gegenstand vorhanden sind, wird dieser als ein unter den Begriff fallender erscheinen, dann wird er den Begriff erfüllen. Für diesen Standpunkt ergeben sich so von selbst die erfüllenden Merkmale als die analytischen, unser Problem beantwortet sich scheinbar ganz einfach. Freilich ist dabei nicht bedacht, daß die durch solche Analyse gewonnenen Merkmale auch mit Notwendigkeit von dem Gegenstand auszusagen sein müssen. Daß übrigens die genannte Auffassung vom Begriff falsch ist, werden wir unten (§ 10) im Anschluß an die neuere phänomenologische Kritik dieser Ansicht noch einmal zusammenfassend darlegen.

2) Bei Sigwart steht an der genannten Stelle (Logik I, S. 140) der Gedanke, daß es sich um denselben Begriff handelt, unvereint neben dem anderen, daß verschiedene Begriffe vorliegen: (ich kann und muß) »das Merkmal der Schwere mit in den (!) Begriff des Körpers aufnehmen, um die vollständige Erfahrung auszudrücken, und mein Urteil, alle Körper sind schwer, ist nun ein analytisches; ich könnte jetzt mit diesem (!) Begriffe zu weiterer Erfahrung schreiten ...«



begriffe nicht beziehungslos nebeneinander? Warum nehme ich jedes neue Merkmal in den Begriff auf? Warum drückt auch der neue erweiterte Begriff eine Erfahrung über den Gegenstand des früheren aus? Es liegt gewiß nahe anzunehmen, daß dies alles nur verständlich sei, wenn sich mit einem Wort auch bei verschiedener Kenntnis von dem bezeichneten Gegenstand derselbe Begriff verbinde, ja es scheint, daß solche Fragen nur die Tatsache dieser Begriffsidentität zum Ausdruck bringen. Jedenfalls gilt, daß auch der besser Unterrichtete mit dem Wort Gold dasselbe meint, wie ein Mensch mit schlechterer Kenntnis. Der Gegenstand des Meinens ist bei beiden derselbe, und insofern darf man sagen, sie hätten beide denselben Begriff. Aber auch im absoluten Sinn ist es richtig. Gewiß ist es kein Beweis für die Identität des Begriffs, wenn der gemeinte Gegenstand derselbe ist, es kommt auch darauf an, wie er gemeint ist, ob in schlichter und direkter Nennung oder in komplexer Weise und unter Hinweis auf eine besondere Seite des Gegenstandes. Um dies in Husserls[1] Sprache auszudrücken: man muß vom »Gegenstand« des Ausdrucks den »Inhalt« des Ausdrucks unterscheiden, das »worüber er etwas sagt« von dem »was er bedeutet oder 'besagt'«. Die Ausdrücke »Der Sieger von Jena« und »der Besiegte von Waterloo« sagen etwas über denselben Gegenstand, aber sie besagen oder bedeuten Verschiedenes, es sind verschiedene Begriffe. Solches kann auch bei unkomplexen Ausdrücken der Fall sein; »der Kaiser« und »der König«, von einem Preußen zur Bezeichnung des gegenwärtigen Inhabers der Krone angewandt, beziehen sich auf denselben Gegenstand, aber sie bedeuten Verschiedenes, es sind – auch in individueller Intention – verschiedene Begriffe. Sie unterscheiden sich von individuellen Eigennamen dadurch, daß sie sozusagen den Gegenstand durch eine seiner Eigenschaften bezeichnen, in unserem Fall einen Menschen durch seine Würde.[2] Anders verhält es sich offenbar in Begriffen wie

1) Logische Untersuchungen, 2. Aufl., II. Bd., I. Teil, S. 46.

2) Sie gehören zu den »mitbezeichnenden« Namen im Sinne J. St. Mills und zwar zu der Klasse der »mitbezeichnenden individuellen Namen«. Von den Beispielen Mills für diese Klasse steht »der gegenwärtige Premierminister von England« (System der dedukt. und indukt. Logik. Übersetzt von Gomperz. S. 34) mit »der Kaiser« und »der König« auf gleicher Stufe. Die Bestimmungen, an denen Mills Beispiel reicher ist als das unsrige, verstehen sich von selbst, wenn ein gegenwärtiger Engländer schlechthin von »dem Premierminister« spricht. Übrigens ist die Mitbezeichnung hier eine andere als diejenige, welche Mill in Ausdrücken wie »weiß«, »lang«, »tugendhaft« zu erkennen glaubt und zu deren Erklärung er sagt: »Das Wort weiß bezeichnet



»Eis«, »Gold«, »Rabe«. Sie nennen in direkter Weise ihren Gegenstand. Solche Begriffe sind tatsächlich dann verschieden, wenn die gemeinten Gegenstände verschieden sind, genauer gesprochen, wenn der Nennende damit verschiedene Gegenstände bezeichnen will. Nun will aber doch ein Zoologe, wenn er an einem Gegenstande seiner Forschung neue Feststellungen vorgenommen hat, nachher mit dem Gegenstandswort nichts anderes bezeichnen. Ebenso ist er mit dem Laien darüber einig, daß sie beide über denselben Gegenstand reden. Also auch der Intention oder dem Sinne nach gehen die Begriffe beider auf dasselbe. Dies ist, da eine Begriffsdeutung sich nur mit dem vermeinten Sinn zu befassen hat, entscheidend. Darum ist ein Begriff wie »Rabe« für beide identisch, und auch das Urteil »der Rabe ist schwarz« hat für beide denselben Sinn. Wenn man also sagt, der Zoologe habe einen besseren Begriff von dem Raben, so spricht man nicht von dem Begriff, der in Urteilsuntersuchungen allein maßgebend ist, nämlich dem logischen. Man will damit nur ausdrücken, daß der Zoologe eine bessere Kenntnis von dem Raben habe. Aber die Kenntnis über einen Gegenstand ist nicht die Bedeutung seines Namens, ist nicht der Gegenstandsbegriff. Sie ist als die Disposition zu richtigen Urteilen über den Gegenstand etwas Psychologisches, sie kann als Kenntnis davon, daß etwas ist, z. B. »daß der Rabe schwarz ist«, als diese »Bedeutungseinheit« einen objektiv-logischen Sinn haben. Aber als solche ist sie nicht der Begriff »Rabe«, der ja vielmehr in ihr als Subjekt enthalten ist.

---

alle weißen Dinge, wie Schnee, Papier, den Meeresschaum usw. und schließt in sich oder bezeichnet mit (connotat würden die Scholastiker sagen) das Attribut Weiße.« Wir würden bestreiten, daß das Wort weiß alle weißen Dinge mitbezeichnet. Seine Intention geht vielmehr einfach auf »weiß«, wie die des Ausdrucks »Weiße«, den Mill nicht für mitbezeichnend hält, auf »Weiße« geht.

Heinrich (Untersuchungen zur Lehre vom Begriff. Göttingen 1910) gibt nach Husserls Vorlesungen eine Einteilung der Begriffe in einfache (S. 99) und komplizierte Begriffe. Zu den ersteren zählen vornehmlich die Eigenbegriffe, die einen Gegenstand bestimmen »durch den Hinweis auf den Gegenstand selbst«, »ohne jede Vermittlung begrifflicher Art«. Ein komplizierter Begriff dagegen »besitzt eine innere Gliederung, innere Form, seine Bedeutung hat entsprechend innere kategoriale Form« (S. 115). Wo findet nun ein Ausdruck wie »der Kaiser« seine Stelle? Wie ist hier das »worübersagen« mit dem »besagen« verbunden? Heißt »der Kaiser« soviel wie »derjenige, welcher Kaiser ist«? Muß man dann nicht auch einem solchen Ausdruck eine »innere kategoriale Form« zuerkennen? Die Unterscheidung formloser Eigenbedeutungen und geformter Bedeutungen findet sich übrigens bei Husserl schon in den Logischen Untersuchungen, 1. Aufl., Bd. 2, S. 601 u. 603.

Die von uns bekämpfte Relativierung des Begriffs- und Urteilssinnes eines Satzes erwächst auf dem Boden vorgefaßter und ungeklärter Anschauungen über das Wesen des Begriffs. In unvoreingenommener Einstellung wird man es als selbstverständlich bezeichnen, daß sprachlich identische, einfache Feststellungen, die der Laie so gut machen kann wie ein Fachmann, durchaus im gleichen Sinn verstanden werden müssen. Erst die theoretisierende Betrachtung sieht sich hier Schwierigkeiten gegenüber. Sie mag ihre Bedenken in folgender neuen Form erheben: Was einem Begriff seinen Inhalt gibt, ist doch die Kenntnis, die ich von dem begrifflich gedachten Gegenstand habe. Was soll denn dem Begriff seine materiale Bestimmtheit verleihen, wenn nicht dies, daß ich weiß, was und wie beschaffen der gemeinte Gegenstand ist? Und wenn, wie ausgeführt wurde, schlicht und direkt nennende Worte dann Verschiedenes meinen, wenn der Gegenstand nicht derselbe ist, was bestimmt mich, mit verschiedenen Worten verschiedene Gegenstände zu meinen? Doch nur mein Wissen von den gemeinten verschiedenen Gegenständen, das selbst ein verschiedenes ist. Wie kann da das Wissen für den Sinn meines Begriffs belanglos sein? Muß nicht vielmehr mit jeder Verschiedenheit des Wissens auch der Begriff verschiedenen Sinn annehmen? Wir erwidern darauf: man mag gewiß sagen, daß ein Begriff nur durch unser Wissen seine materiale Bestimmtheit erhält. Aber dies ist nicht so zu verstehen, als ob das Wissen den gegenständlichen Inhalt des Begriffs ausmache. Dieser ist vielmehr – zum mindesten in Begriffen wie »Eis«, »Rabe« – der Gegenstand selbst, auf den sich das Wissen bezieht. Die Gegenstände »Eis« und »Rabe« und nicht ihre mir bekannten Merkmale sind doch im eigentlichen Sinn gemeint, und deshalb sind sie als Inhalt des Begriffs zu bezeichnen. Verschiedenes Wissen, sei es nun verschieden reich oder auch verschiedenartig, kann sich auf denselben Gegenstand beziehen. Diesen gegenständlichen Beziehungspunkt zu denken, das ist hier die Funktion des begrifflichen Meinens. Die Verschiedenheit des Wissens begründet deshalb nur dann eine Verschiedenheit des Begriffs, wenn auch verschiedene Beziehungspunkte für dieses Wissen gedacht werden. Belanglos für den Sinn meines Begriffs ist deshalb das Wissen keineswegs. Nehmen wir es hier im weitesten Sinn als bloße sinnliche Wahrnehmung der Merkmale eines Gegenstandes und als die Erinnerung hieran[1], so

1) Als gedanklich artikulierte »Kenntnis von« dem Gegenstand enthält es selbst den Gegenstandsbegriff, kann es also nicht mit diesem oder seiner materialen Bestimmtheit identisch sein.



kann man sagen, daß es die Voraussetzung und Grundlage der Begriffsbildung sei. Denn da jeder Gegenstand sich in Merkmalen darstellt, ist auch die Bildung des Gegenstandsbegriffs letzten Endes ohne eine diese Merkmale[1] liefernde Wahrnehmung nicht möglich. Nach erfolgter Begriffsbildung aber bietet das Wissen dem Begriff die Möglichkeit der Erfüllung und dadurch der Unterscheidung von anderen Begriffen. Weil ein Gegenstand bestimmte Merkmale hat, denke ich ihn (den Beziehungspunkt dieser Merkmale) als einen besonderen Gegenstand, benenne ich ihn mit einem eigenen Wort. Darum unterscheide ich ihn auch von anderen Gegenständen, deren begriffliche Besonderung auf anderen Merkmalen beruht. In diesem Sinne erhält der Begriff durch das Wissen seine materiale Bestimmtheit, nicht aber in dem Sinne, daß die gewußten Tatsachen als materialer Gehalt in den Begriff eingingen. Diese Stellung des Begriffs zu seiner Erfahrungsgrundlage liegt besonders klar zutage in den Individualbegriffen. Ich erfahre z. B. verschiedene Einzelzüge von dem Charakter eines Menschen, ich kenne auch vielleicht sein Äußeres. Dies dient meinem Begriff zur »Grundlage«: ich meine den Menschen, der diese Eigenschaften hat, Herrn X. Y., ich erkenne ihn an diesen Eigenschaften und unterscheide ihn daran von anderen. X. Y. ist mehr als diese Eigenschaften, er ist der Mensch, logisch gesprochen der »Gegenstand«, der diese Eigenschaften hat. Ihn in der Identität seiner Person zu nennen, das ist der Sinn seines Eigennamens, ihn zu meinen, der Sinn des Gegenstandsbegriffs. So kommt es, daß verschiedene Leute mit ganz verschiedener Erfahrung über einen Menschen doch alle von demselben Menschen sprechen. »Wenn ich den Namen Bismarck höre, so ist es für das Verständnis des Wortes in seiner einheitlichen Bedeutung völlig gleichgültig, ob ich mir den großen Mann im Schlapphut und Mantel oder in Kürassieruniform, ob ich mir ihn nach Maßgabe dieser oder jener bildlichen Darstellungen in der Phantasie vorstelle.«[2] Selbst wenn alles aufbringbare Wissen, das zwei Menschen von Bismarck haben, verschieden ist, werden sie beide mit dem Wort Bismarck dasselbe

1) Unter Merkmalen seien alle Bestimmungen verstanden, die sich in der Wahrnehmung vorfinden, also z. B. auch die Ortsbestimmtheit.

2) Husserl, Logische Untersuchungen², 2. Bd., I. Teil, S. 98. Damit will Husserl nicht sagen, daß auch der Verständnis*akt* unabhängig von solchen die Bedeutung eines verstandenen Wortes nicht tangierenden Vorstellungen sei. Im Gegenteil, er meint von dem rein signitiven Akt: »Wir finden ihn immer als Anhang einer fundierenden Anschauung« (Log. U. II. Teil, 1. Aufl. S. 560). »Die Bedeutung kann sozusagen nicht in der Luft hängen« (daselbst S. 564, ebenso S. 76).



meinen. Dies wird freilich manchem paradox erscheinen. Jedes Individuum muß doch, wie es scheint, hier, wo die Begriffsgrundlage wie die Begriffserfüllung in beiden Fällen so ganz verschieden sind, einen besonderen Sinn mit dem Begriffswort verbinden. Man denke sich einmal die beiden Begriffsakte in einem Individuum vereinigt, würde dieses dieselben als die gleichen bezeichnen? Dieser Fall liegt ja tatsächlich vor, wenn ich den Sinn eines Wortes erst durch eine Gruppe von Merkmalen kennen lernte und später durch eine andere Gruppe, wenn ich z. B. von dem Palazzo vecchio erst erfuhr, es sei das in gotischem Stil erbaute, mit viereckigem Turm versehene Rathaus der Stadt Florenz, und später hörte, es sei das an der Ostseite der Piazza della Signoria, schräg gegenüber der Loggia dei Lanzi gelegene Gebäude. Hätte man noch im letzteren Fall das Gebäude als den Palazzo della Signoria — wie der Palazzo vecchio ja auch genannt wird — bezeichnet, so würde ich die Begriffe in beiden Fällen doch kaum für identisch halten. Wir hätten vielmehr zwei schlicht und direkt nennende Worte — zwei Eigennamen —, die denselben Gegenstand bezeichneten, und doch läge in dem Sinn dieser Worte gar nichts Gemeinsames, sie meinten Verschiedenes. In der Tat: wir geben zu, es bestünde hier völlige Sinnesidentität. Freilich auch nur in diesem besonderen Fall, wo mich nicht das gleiche Wort bestimmt, die beiderseitig bestimmten Gegenstände als identisch zu erachten, denn die vermeinte Identität des Gegenstandes — dieses Sinnesmoment — ist hier entscheidend für die Identität des Begriffs.[1] In der Regel aber ist mir die Wiederkehr des gleichen Wortes Zeichen dafür, daß es sich um dieselben Gegenstände handelt. Ich meine dann bei jedem späteren Verstehen des Wortes diesen dem Worte zugeordneten Gegenstand, ihn in seiner gleichbleibenden Identität. Jede spätere Erfahrung erweitert dann meine Kenntnis dieses Gegenstandes, sie schafft nicht neue

---

1) Wir verfahren also hier nach dem Prinzip, daß zwei Begriffe bedeutungsidentisch sind, wenn sie vermeintlich dasselbe bedeuten. Man wird nicht dagegen einwenden, daß diese Meinung ja irren könne, daß also z. B. »der Palazzo vecchio« und »der Palazzo della Signoria« ja Verschiedenes bedeuten könnten. So lange ich glaubte, sie bedeuteten dasselbe, verband ich mit ihnen denselben Sinn, so lange waren die Ausdrücke für mich äquivok. Der sprachübliche Sinn mag ein verschiedener sein. Aber die Identität des Sinnes, den ich mit zwei Ausdrücken verbinde, hängt davon ab, ob die Begriffe meiner Meinung nach identisch sind, nicht von dem Brauch der Sprache. Die Frage war aber gerade, ob ich verschiedene Begriffe verbinde mit Worten, die ich ehemals für Verschiedenes anwandte, dann aber auf ein Identisches bezog.



Begriffe, sondern der Gegenstandsbegriff bleibt derselbe, weil er seinem Sinne nach nur immer diesen einen identischen Gegenstand intendiert. Wo nicht die Wiederkehr des Wortes Anlaß ist, verschiedene Erfahrungen auf denselben Gegenstand zu beziehen, kann die Erfahrung selbst von der Identität des Gemeinten überzeugen. So können sich zwei Individuen überzeugen, daß sie mit einem Wort denselben Gegenstandsbegriff verbinden. Der Zoologe und der Laie erkennen das mit dem Wort »Rabe« bezeichnete Tier als die von ihnen beiden gemeinte identische Sache. Dann haben sie beide im strengsten Sinne »denselben Begriff«. Eine Relativität des Begriffssinnes mit Bezug auf den Wissensstand des Urteilenden besteht also in unseren Beispielen nicht. Es handelt sich um denselben Begriff und um dasselbe Urteil. Letzteres kann daher auch nur einen Gültigkeitscharakter haben, und da dieser der Charakter einer tatsächlichen Wahrheit ist, kann das Urteil nicht analytisch sein.

§ 7.

Die Relativierung des Unterschiedes analytischer und synthetischer Urteile und Kant.

Sigwart ist der Meinung, daß die von Schleiermacher und ihm an der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen geübte Kritik »nach Kants eigenen Ausführungen vollkommen berechtigt« sei (Logik I³, 142). Zwar betont Sigwart, daß Kant sich »an die Voraussetzung bestimmter begrifflicher Bedeutung der als Subjekte auftretenden Wörter hält« und daß dadurch Kants Unterscheidung auf wesentlich anderem Boden stehe als die seinige der unmittelbaren und mittelbaren Urteile. Aber Kant habe in den von ihm gewählten Beispielen (alle Körper sind schwer, ... ausgedehnt, Gold ist ein gelbes Metall) vorausgesetzt, daß der Subjektbegriff »aus der Erfahrung abgezogen sei« (Logik I³, S. 140), und darin liege, daß es sich dabei — wie bei allen empirischen Begriffen — nicht um einen erschöpfenden Begriff des Gegenstandes der Erfahrung handele, sondern »um ein rein subjektives Gebilde, in welchem aus Ursachen, die dem Wesen des Dinges gegenüber zufällig sind, ein Teil der Merkmale, die der bestimmten Klasse von Dingen wirklich zukommen, zusammengefaßt und zur Bezeichnung dieser Klasse von Dingen verwendet worden ist«. Welche Merkmale zur Konstituierung eines solchen Begriffes verwendet werden, sei nach den Ausführungen der Methodenlehre (A. 712 ff.) zufällig und es sei »niemals sicher, ob man unter dem Worte, das denselben

Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das andere Mal weniger Merkmale desselben denke« (Logik I³, S. 141), woraus dann die Relativität des Unterschieds der analytischen und synthetischen Urteile gefolgert wird.

So wenig eine solche Relativierung seiner »klassischen« Einteilung nach Kants Sinn gewesen wäre[1] – denn sie ist mit seinen Bestimmungen beider Urteilsarten unverträglich –, man muß zugestehen, daß Sigwart durchaus im Recht ist, wenn er in der wiedergegebenen Weise Kant zum Zeugen für sich aufruft. Kant geht in der Tat von der Voraussetzung bestimmter begrifflicher Bedeutung der Worte aus, er meint, daß ein Begriff einen ganz bestimmten Inhalt habe, und behauptet demgemäß z. B., daß der Begriff Körper zwar die Ausdehnung, aber nicht die Schwere einschließe. Immer ist es der Begriff, der ihm im analytischen Urteil zergliedert erscheint. Er sagt, daß die Merkmale des Begriffs »gedacht« seien. Dann aber meint er, daß man bei einem Wort, das einen empirischen Gegenstand bezeichne, einmal mehr, das andere Mal weniger Merkmale desselben »denken« könne, je nach dem Stand des Wissens (B. 756). Und da es für das Zustandekommen eines analytischen Urteils entscheidend ist, ob ein Prädikat in dem Begriff des Subjekts gedacht war (B. 11), könnte jedes Merkmal eines empirischen Begriffs[2], z. B. auch die Schwere, sofern es nur gedacht ist, ein analytisches Urteil begründen. Da es ferner von meinem Wissen abhängt, ob ich in einem empirischen Begriff ein Merkmal denke oder nicht, wären Urteile, die empirische Merkmale prädizieren, analytisch oder nicht-analytisch je nach dem Stand meines Wissens, der Unterschied beider Urteilsarten wäre in der Tat ein fließender, mit dem Begriff stünde auch das darauf gegründete analytische Urteil »niemals zwischen sicheren Grenzen« (B. 756). Diese Folgerung ergibt sich also aus den angeführten Äußerungen Kants ganz natürlich. Sie findet außerdem eine Stütze darin, daß Kant auch von den eigentlichen analytischen Merkmalen des Körpers, »der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt usw.« (B. 12), durch die ich seiner Meinung nach »vorher«, d. h. »ehe ich zur Erfahrung gehe« (B. 12) »den Begriff des Körpers ... analytisch ... erkennen kann«, sagt,

1) So urteilt auch Koppelmann (Kants Lehre vom analytischen Urteil. Philosophische Monatshefte, XXI. Bd., S. 68–71).

2) Wir entnehmen diesen Terminus der zitierten Stelle A 712 zur Bezeichnung von Gegenständen wie Gold, Wasser (»Gegenstände der Sinne« nach Kant). Im Schlußkapitel unserer Darlegung wird sich der Sinn dieses Ausdrucks noch erhellen.



daß sie »von der Erfahrung abgezogen« seien. Dann wäre also die erste Erkenntnis »alle Körper sind ausgedehnt« auch ein Erfahrungsurteil gewesen. Dieser Satz ist aber gerade Kants klassisches Beispiel eines analytischen Urteils. Anderseits erklärt Kant ein offensichtlich auf Erfahrung beruhendes Urteil, wie »Gold ist ein gelbes Metall« (Proleg. § 2 b), für ein analytisches Urteil. Aber »es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen« heißt es doch B. 11. Es bleibt also ein Widerspruch bestehen zwischen Kants Grundbestimmungen einerseits und den Erläuterungen zu diesen und den Beispielen anderseits. Soweit sich daraus relativistische Konsequenzen ergeben — Kant hat sie freilich nicht ausgesprochen und würde sich wohl dagegen gewehrt haben — werden sie von unseren früheren Einwänden getroffen. Man erkennt auch, daß diese relativistische Wendung seiner Gedanken wie bei Sigwart ihren Grund hat in einer unzutreffenden Auffassung vom Wesen des Begriffs, der Vorstellung nämlich, als sei der Begriff, um in Kants Sprache zu reden, eine »Synthesis«[1] der Merkmale des gemeinten Gegenstandes, die mehr oder weniger vollständig sein könne. Im Gegensatz dazu haben wir darzulegen versucht, daß der empirische Begriff unabhängig ist von der Zahl der in ihm »zusammengefaßten« Merkmale, daß er vielmehr auf jeder Wissensstufe derselbe ist, weil er denselben Gegenstand, den Beziehungspunkt dieser Merkmale, meint. Wir können hinzufügen, daß er diesen Gegenstand mit allen seinen Merkmalen meint, den festgestellten sowie den noch festzustellenden. Wie dieses möglich ist, wie ich den ganzen Gegenstand meinen kann, obwohl ich nur einige wenige seiner Merkmale kenne, darin dürfte freilich das Geheimnis des Begriffs mitbeschlossen liegen. Daß es so ist, bringt aber wiederum Kant zum Ausdruck und zwar gerade an jener widerspruchsreichen Stelle B. 12: »Ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädikat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung — in A 8 heißt es: »die vollstän-

1) Logik § 103; vgl. auch Logik § 36: »Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu, ist ein Exempel eines analytischen Satzes« .... Couturat (Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Deutsch von C. Siegel) bemerkt dazu: »Die Buchstaben, durch welche Kant die Grundbegriffe ausdrücken zu müssen glaubt, zeigen klar, daß er einen Begriff als eine Vereinigung von »Teilbegriffen« betrachtete, die deren »wesentliche Merkmale« sind« (S. 252). Für den ersten Teil von Couturats Bemerkung, daß Kant in dem Begriff eine Vereinigung von »Teilbegriffen« — so nennt Kant nämlich (B. 11) die Merkmale des Begriffs — erblickte, scheint auch uns diese Stelle als ein Beleg.

dige Erfahrung« — durch einen Teil derselben.« Auch hier ist Kant allerdings der Meinung, daß ein Gegenstand nur dadurch gemeint werden könne, daß wenigstens ein Teil seiner Merkmale herausgehoben und in dem Begriff zusammengefaßt sei. Aus der schon erwähnten Stelle in der Methodenlehre (B. 756) geht hervor, welcher Teil von Merkmalen hier gemeint ist: es sind die »zum Unterscheiden hinreichenden«, die »zulänglichen« Merkmale. Ihr Kreis ist kein fest umgrenzter, »neue Bemerkungen nehmen welche weg und setzen einige hinzu«. Unter Verweis auf unsere früheren Ausführungen müssen wir dagegen betonen, daß ein Begriff wie etwa »Gold« seinen Gegenstand (die »vollständige Erfahrung«) in schlichter und direkter Weise meint, nicht aber auf dem Umweg über (»durch«) einen Teil seiner Merkmale. Wie sollte denn ein Inbegriff von Merkmalen noch die Funktion üben, den Gegenstand dieser Merkmale zu bezeichnen? Ist der Gedanke etwa dieser: ich denke die zulänglichen Merkmale — denn diese gelten ja Kant als gedachte — und durch diese den Gegenstand dieser Merkmale? Aber wir denken doch in unseren Begriffen einen Gegenstand nicht durch seine Merkmale, d. h. durch andere Gegenstände. Wir haben vielmehr beim Verstehen eines Wortes wie Gold schlechthin den Gedanken »Gold«, jene schlichte und direkte Intention. Wie sollten ferner die Merkmale gedacht sein? Doch wohl begrifflich, also ihrerseits durch einen Teil ihrer Merkmale? Das ergäbe einen unendlichen Regreß. Eine richtige Vorstellung vom Wesen des Begriffs kann also hier nicht vorliegen. Bei Kant trifft man übrigens auch auf die Anschauung, der Begriff sei der Inbegriff aller Gegenstandsmerkmale. Im Zusammenhang mit der Rede von den »vollständigen« und »hinreichenden« Merkmalen sagt er, daß man bei einem empirischen Begriff wie Wasser sich nur wenige Eigenschaften denke und daß deshalb das Wort »nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff (!) der Sache ausmache«.

Die alte Definition der Logik, daß der Begriff das Wesen des Gegenstandes bezeichne — wobei freilich nur an den Allgemeinbegriff, der die unwesentlichen Züge außer acht lasse, gedacht ist —, könnte die Vermutung wecken, daß die analytischen Merkmale in den wesentlichen Merkmalen eines Begriffs zu fassen seien. Allein unsere Untersuchung hätte an diesem Gedanken keine Hilfe. Denn was sind die wesentlichen Merkmale des Begriffes? Sind es Merkmale, die denjenigen Eigenschaften des Gegenstandes entsprechen, welche ihm wesensnotwendig zugehören, wie dem Dreieck die Winkelsumme = 2 R oder der Farbe die Ausdehnung? Aber



es sind doch keine analytischen Sätze, die solche Merkmale prädizieren, sie sind nicht formal-logisch nach dem Satz des Widerspruchs zu entwickeln, sie gelten, weil das Wesen der Dinge es so fordert, weil — in Kants Sprache — die »Anschauung« es erweist. In der Schrift gegen Eberhard (S. 229, Bd. 8 der Akademieausgabe) hat übrigens Kant selbst ausgeführt, daß alle Urteile — analytische wie synthetische — wesentliche Merkmale (ad essentiam pertinentia) aussagten. Die wesentlichen Merkmale zerfallen nach ihm in essentialia[1], wesentliche Bestandsstücke, und rationata, d. h. abgeleitete Merkmale oder Attribute. Diese letzteren sind ihm, sofern die Ableitung nach dem Satz des Widerspruchs erfolgt, Prädikate analytischer Urteile. Sein Beispiel hierfür ist: Alles Ausgedehnte ist teilbar. Das sind nun freilich recht erläuterungsbedürftige Bestimmungen, die das Problem an sich nicht klären können und nicht geeignet sind, unseren kommenden Untersuchungen als Fingerzeig zu dienen. Das Beispiel zumal ist recht anfechtbar. Wir könnten es nicht für analytisch erklären auf Grund der Ergebnisse, die unsere weiteren Analysen zeitigen werden.

Anmerkung. Unter denen, die über das analytische Urteil geschrieben haben, ist A. Riehl einer der wenigen, welche die Relativierung des Unterschieds zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ablehnen. Riehl meint[2], daß man auf den subjektiven Bewußtseinszustand des Urteilenden sähe, wenn man »mit einigem Anschein« behaupte, daß für einen Zoologen viele Urteile über ein bestimmtes Tier längst zu analytischen geworden seien, die für den Laien noch synthetisch seien. Aber es handle sich nicht um die subjektive Bildung, sondern um die objektive Begründung der Urteile bei Kant. »Niemals kann ein synthetisches Urteil zu einem analytischen werden, dadurch etwa, daß man es auswendig gelernt hat,

---

1) In Vaihingers Schema S. 264 des Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft erscheinen die wesentlichen Bestandstücke (essentialia) als Prädikate analytischer Urteile. Das entspricht nicht den Aufstellungen Kants, denn von den essentialia gilt wie von allen wesentlichen Merkmalen (ad essentiam pertinentia), daß sie Prädikate sind, welche durch ein Urteil a priori einem Subjekt beigelegt werden, »sei dieses nun analytisch oder synthetisch«, wie Vaihinger selbst bemerkt (S. 264 l. c.). Aber freilich: Kant sagt von diesen Prädikaten, daß sie, dem Subjekt notwendig angehörig, »von dem Begriffe desselben unabtrennlich« (!) seien, daß der Inbegriff der essentialia das logische Wesen (essentia) ausmache, daß anderseits die außerwesentlichen Merkmale (extraessentialia) »von dem Begriff (unbeschadet desselben) abtrennlich« seien. Hier klafft ein Widerspruch bei Kant.

2) Der philosophische Kritizismus. 2. Aufl. S. 419.

und jene Urteile des Naturforschers bleiben, auch nachdem sie dieser seinem Gedächtnis einverleibt hat, synthetisch, so gut wie die gleichen Urteile des Laien; denn der Grund der Verknüpfung der Begriffe in diesen Urteilen ist die Erfahrung an den Objekten der Natur.« Mit diesem Argument trifft Riehl die Relativitätstheorie an ihrer verwundbarsten Stelle — ihrem Psychologismus nämlich.

Wenn Riehl den Unterschied von synthetischen und analytischen Urteilen dahin bestimmt, daß es »der Unterschied zwischen der Erkenntnis von Tatsachen und der Erkenntnis aus Begriffen« sei (S. 420), so können wir ihm nicht folgen, sofern damit gesagt sein soll, daß analytische Urteile nicht über Tatsachen, über Objekte (S. 422), sondern über Begriffe etwas aussagen. Das Wort Kants in der von Reicke veröffentlichten Aufzeichnung (S. 422): »Im analytischen Urteil geht das Prädikat eigentlich auf den Begriff, im synthetischen auf das Objekt des Begriffes ...«, auf das sich Riehl beruft, hat in der Tat diesen Sinn. Aber diese Auffassung ist unhaltbar. In den Beispielen Kants und in der großen Zahl der von uns später heranzuziehenden wird niemals über Begriffe geurteilt, sondern über Gegenstände (Körper, Gold usw.), über das »Mannigfaltige, welches ich jederzeit in ihm (d. h. in dem Begriff) denke« (B. 11). Das Urteil ist dann doch eine »Erkenntnis aus Begriffen«, sofern eben ein Teil dieses Mannigfaltigen (das Merkmal) in dem Begriff gedacht war.

§ 8.

Zusammengesetzte Ausdrücke.

Um die Untersuchung nunmehr in positiver Weise zu führen, knüpfen wir an den schon erwähnten erweiterten Begriff der analytischen Urteile an, den Kant in § 37 seiner Logik aufstellt: »Die Identität der Begriffe im analytischen Urteil kann entweder eine ausdrückliche (explicita) oder eine nicht-ausdrückliche (implicita) sein. Im ersteren Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.« Kants Beispiel ist »der Mensch ist Mensch«. Hier ist also der Prädikatsbegriff identisch mit dem Subjektbegriff, und die Identität erstreckt sich auch auf den Ausdruck, sie ist eine ausdrückliche. Man kann freilich nicht sagen, daß in diesem Fall ein »Merkmal« prädiziert werde und daß der Prädikatbegriff in dem Subjektbegriff »enthalten« sei, denn er ist identisch mit dem Subjektbegriff. Aber es gibt natürlich eine ausdrückliche »Identität der Begriffe«, wobei das Prädikat doch nur ein Merkmal des Subjekts ist, also in dem Subjekt enthalten ist. Dies ist der Fall, wenn es den Bestandteil

eines zusammengesetzten Subjektbegriffs wiederholt, z. B. ein Attribut. »Der weise Mann ist weise« wäre ein Beispiel: bei expliziter Identität der Begriffe ist der Prädikatbegriff in dem Subjektbegriff enthalten. Der Subjektbegriff besteht hier im Grunde aus zwei Begriffen, von denen der eine die Funktion hat, den andern zu determinieren. So entsteht die Einheit des zusammengesetzten Subjektbegriffs. Sprachlich sind die beiden zur Einheit verbundenen Begriffe distinkt, jedem entspricht ein besonderes Wort. Dies muß nicht so sein, damit ein analytisches Urteil explizit genannt werden kann. Es kann ja auch ein einziges Wort nach seinen Bestandteilen verschiedenen Begriffen zugeordnet sein, aus denen sich ein umfassender Begriff zusammensetzt. Der Ausdruck ist dann grammatisch ein »Kompositum«. Seine Teile bezeichnen Merkmale des zusammengesetzten Gegenstandes, den der komposite Ausdruck nennt, und diese Merkmale können dem zusammengesetzten Gegenstand in analytischen Urteilen zugeschrieben werden. »Ein Schnellzug fährt schnell«, »ein Bilderbuch enthält Bilder«, »die Frühmesse findet in in der Frühe statt« sind Urteile, die alle Bedingungen des analytischen Urteils erfüllen.[1] Von anderen Arten zusammengesetzter Ausdrücke gilt dies nicht weniger. Der Ausdruck »eine Lehrerin« meint eine weibliche Person, die lehrt, »ein Hündchen« meint einen kleinen Hund. Daraus ergeben sich, wenn man die Bedeutung des Suffixums als Prädikat faßt, analytische Sätze: »Eine Lehrerin ist weiblichen Geschlechts«, »ein Hündchen ist klein« (da »klein« immer einen relativen Sinn hat, ist es auch hier so zu verstehen, d. h. als »für einen Hund klein«). Man kann zweifelhaft sein, ob Kant hier noch eine ausdrückliche Identität der Begriffe anerkennen würde. Rein lautlich sind die Begriffe jedenfalls nicht identisch, die Suffixe sind andere Laute als die Worte »weiblich« und »klein«. Aber dem identischen Begriff ist doch an der Subjektstelle ein besonderer Ausdruck zugeordnet, genauer ein Ausdrucksbestandteil. Die Identität ist so »ausdrücklich« gekennzeichnet und für jeden einzusehen, der den (identischen) Sinn des Suffixes und des Prädikatwortes versteht. Der Subjektbegriff ist in diesen Fällen ein zusammengesetzter

1) Natürlich verschlägt es nichts, daß die Kopula nicht »ist« lautet, also keine Form des Verbums »sein« ist. Adjektivische Bestimmungen können natürlich in dieser dem logischen Urteilsschema »S a P« entsprechenden Weise expliziert werden. Denn sie ordnen selbst den Adjektivgegenstand dem Subjektgegenstand in der Weise des Seins zu. »Ein schönes Haus« meint »ein schön seiendes Haus«. Darum urteile ich sinngemäß »ein schönes Haus ist schön«.



dige Erfahrung« — durch einen Teil derselben.« Auch hier ist Kant allerdings der Meinung, daß ein Gegenstand nur dadurch gemeint werden könne, daß wenigstens ein Teil seiner Merkmale herausgehoben und in dem Begriff zusammengefaßt sei. Aus der schon erwähnten Stelle in der Methodenlehre (B. 756) geht hervor, welcher Teil von Merkmalen hier gemeint ist: es sind die »zum Unterscheiden hinreichenden«, die »zulänglichen« Merkmale. Ihr Kreis ist kein fest umgrenzter, »neue Bemerkungen nehmen welche weg und setzen einige hinzu«. Unter Verweis auf unsere früheren Ausführungen müssen wir dagegen betonen, daß ein Begriff wie etwa »Gold« seinen Gegenstand (die »vollständige Erfahrung«) in schlichter und direkter Weise meint, nicht aber auf dem Umweg über (»durch«) einen Teil seiner Merkmale. Wie sollte denn ein Inbegriff von Merkmalen noch die Funktion üben, den Gegenstand dieser Merkmale zu bezeichnen? Ist der Gedanke etwa dieser: ich denke die zulänglichen Merkmale — denn diese gelten ja Kant als gedachte — und durch diese den Gegenstand dieser Merkmale? Aber wir denken doch in unseren Begriffen einen Gegenstand nicht durch seine Merkmale, d. h. durch andere Gegenstände. Wir haben vielmehr beim Verstehen eines Wortes wie Gold schlechthin den Gedanken »Gold«, jene schlichte und direkte Intention. Wie sollten ferner die Merkmale gedacht sein? Doch wohl begrifflich, also ihrerseits durch einen Teil ihrer Merkmale? Das ergäbe einen unendlichen Regreß. Eine richtige Vorstellung vom Wesen des Begriffs kann also hier nicht vorliegen. Bei Kant trifft man übrigens auch auf die Anschauung, der Begriff sei der Inbegriff aller Gegenstandsmerkmale. Im Zusammenhang mit der Rede von den »vollständigen« und »hinreichenden« Merkmalen sagt er, daß man bei einem empirischen Begriff wie Wasser sich nur wenige Eigenschaften denke und daß deshalb das Wort »nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff (!) der Sache ausmache«.

Die alte Definition der Logik, daß der Begriff das Wesen des Gegenstandes bezeichne — wobei freilich nur an den Allgemeinbegriff, der die unwesentlichen Züge außer acht lasse, gedacht ist —, könnte die Vermutung wecken, daß die analytischen Merkmale in den wesentlichen Merkmalen eines Begriffs zu fassen seien. Allein unsere Untersuchung hätte an diesem Gedanken keine Hilfe. Denn was sind die wesentlichen Merkmale des Begriffes? Sind es Merkmale, die denjenigen Eigenschaften des Gegenstandes entsprechen, welche ihm wesensnotwendig zugehören, wie dem Dreieck die Winkelsumme = 2 R oder der Farbe die Ausdehnung? Aber



es sind doch keine analytischen Sätze, die solche Merkmale prädizieren, sie sind nicht formal-logisch nach dem Satz des Widerspruchs zu entwickeln, sie gelten, weil das Wesen der Dinge es so fordert, weil — in Kants Sprache — die »Anschauung« es erweist. In der Schrift gegen Eberhard (S. 229, Bd. 8 der Akademieausgabe) hat übrigens Kant selbst ausgeführt, daß alle Urteile — analytische wie synthetische — wesentliche Merkmale (ad essentiam pertinentia) aussagten. Die wesentlichen Merkmale zerfallen nach ihm in essentialia[1], wesentliche Bestandsstücke, und rationata, d. h. abgeleitete Merkmale oder Attribute. Diese letzteren sind ihm, sofern die Ableitung nach dem Satz des Widerspruchs erfolgt, Prädikate analytischer Urteile. Sein Beispiel hierfür ist: Alles Ausgedehnte ist teilbar. Das sind nun freilich recht erläuterungsbedürftige Bestimmungen, die das Problem an sich nicht klären können und nicht geeignet sind, unseren kommenden Untersuchungen als Fingerzeig zu dienen. Das Beispiel zumal ist recht anfechtbar. Wir könnten es nicht für analytisch erklären auf Grund der Ergebnisse, die unsere weiteren Analysen zeitigen werden.

Anmerkung. Unter denen, die über das analytische Urteil geschrieben haben, ist A. Riehl einer der wenigen, welche die Relativierung des Unterschieds zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ablehnen. Riehl meint[2], daß man auf den subjektiven Bewußtseinszustand des Urteilenden sähe, wenn man »mit einigem Anschein« behaupte, daß für einen Zoologen viele Urteile über ein bestimmtes Tier längst zu analytischen geworden seien, die für den Laien noch synthetisch seien. Aber es handle sich nicht um die subjektive Bildung, sondern um die objektive Begründung der Urteile bei Kant. »Niemals kann ein synthetisches Urteil zu einem analytischen werden, dadurch etwa, daß man es auswendig gelernt hat,

1) In Vaihingers Schema S. 264 des Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft erscheinen die wesentlichen Bestandstücke (essentialia) als Prädikate analytischer Urteile. Das entspricht nicht den Aufstellungen Kants, denn von den essentialia gilt wie von allen wesentlichen Merkmalen (ad essentiam pertinentia), daß sie Prädikate sind, welche durch ein Urteil a priori einem Subjekt beigelegt werden, »sei dieses nun analytisch oder synthetisch«, wie Vaihinger selbst bemerkt (S. 264 l. c.). Aber freilich: Kant sagt von diesen Prädikaten, daß sie, dem Subjekt notwendig angehörig, »von dem Begriffe desselben unabtrennlich« (!) seien, daß der Inbegriff der essentialia das logische Wesen (essentia) ausmache, daß anderseits die außerwesentlichen Merkmale (extraessentialia) »von dem Begriff (unbeschadet desselben) abtrennlich« seien. Hier klafft ein Widerspruch bei Kant.

2) Der philosophische Kritizismus. 2. Aufl. S. 419.



und jene Urteile des Naturforschers bleiben, auch nachdem sie dieser seinem Gedächtnis einverleibt hat, synthetisch, so gut wie die gleichen Urteile des Laien; denn der Grund der Verknüpfung der Begriffe in diesen Urteilen ist die Erfahrung an den Objekten der Natur.« Mit diesem Argument trifft Riehl die Relativitätstheorie an ihrer verwundbarsten Stelle — ihrem Psychologismus nämlich.

Wenn Riehl den Unterschied von synthetischen und analytischen Urteilen dahin bestimmt, daß es »der Unterschied zwischen der Erkenntnis von Tatsachen und der Erkenntnis aus Begriffen« sei (S. 420), so können wir ihm nicht folgen, sofern damit gesagt sein soll, daß analytische Urteile nicht über Tatsachen, über Objekte (S. 422), sondern über Begriffe etwas aussagen. Das Wort Kants in der von Reicke veröffentlichten Aufzeichnung (S. 422): »Im analytischen Urteil geht das Prädikat eigentlich auf den Begriff, im synthetischen auf das Objekt des Begriffes . . .«, auf das sich Riehl beruft, hat in der Tat diesen Sinn. Aber diese Auffassung ist unhaltbar. In den Beispielen Kants und in der großen Zahl der von uns später heranzuziehenden wird niemals über Begriffe geurteilt, sondern über Gegenstände (Körper, Gold usw.), über das »Mannigfaltige, welches ich jederzeit in ihm (d. h. in dem Begriff) denke« (B. 11). Das Urteil ist dann doch eine »Erkenntnis aus Begriffen«, sofern eben ein Teil dieses Mannigfaltigen (das Merkmal) in dem Begriff gedacht war.

§ 8.

Zusammengesetzte Ausdrücke.

Um die Untersuchung nunmehr in positiver Weise zu führen, knüpfen wir an den schon erwähnten erweiterten Begriff der analytischen Urteile an, den Kant in § 37 seiner Logik aufstellt: »Die Identität der Begriffe im analytischen Urteil kann entweder eine ausdrückliche (explicita) oder eine nicht-ausdrückliche (implicita) sein. Im ersteren Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.« Kants Beispiel ist »der Mensch ist Mensch«. Hier ist also der Prädikatsbegriff identisch mit dem Subjektbegriff, und die Identität erstreckt sich auch auf den Ausdruck, sie ist eine ausdrückliche. Man kann freilich nicht sagen, daß in diesem Fall ein »Merkmal« prädiziert werde und daß der Prädikatbegriff in dem Subjektbegriff »enthalten« sei, denn er ist identisch mit dem Subjektbegriff. Aber es gibt natürlich eine ausdrückliche »Identität der Begriffe«, wobei das Prädikat doch nur ein Merkmal des Subjekts ist, also in dem Subjekt enthalten ist. Dies ist der Fall, wenn es den Bestandteil

eines zusammengesetzten Subjektbegriffs wiederholt, z. B. ein Attribut. »Der weise Mann ist weise« wäre ein Beispiel: bei expliziter Identität der Begriffe ist der Prädikatbegriff in dem Subjektbegriff enthalten. Der Subjektbegriff besteht hier im Grunde aus zwei Begriffen, von denen der eine die Funktion hat, den andern zu determinieren. So entsteht die Einheit des zusammengesetzten Subjektbegriffs. Sprachlich sind die beiden zur Einheit verbundenen Begriffe distinkt, jedem entspricht ein besonderes Wort. Dies muß nicht so sein, damit ein analytisches Urteil explizit genannt werden kann. Es kann ja auch ein einziges Wort nach seinen Bestandteilen verschiedenen Begriffen zugeordnet sein, aus denen sich ein umfassender Begriff zusammensetzt. Der Ausdruck ist dann grammatisch ein »Kompositum«. Seine Teile bezeichnen Merkmale des zusammengesetzten Gegenstandes, den der komposite Ausdruck nennt, und diese Merkmale können dem zusammengesetzten Gegenstand in analytischen Urteilen zugeschrieben werden. »Ein Schnellzug fährt schnell«, »ein Bilderbuch enthält Bilder«, »die Frühmesse findet in in der Frühe statt« sind Urteile, die alle Bedingungen des analytischen Urteils erfüllen.[1] Von anderen Arten zusammengesetzter Ausdrücke gilt dies nicht weniger. Der Ausdruck »eine Lehrerin« meint eine weibliche Person, die lehrt, »ein Hündchen« meint einen kleinen Hund. Daraus ergeben sich, wenn man die Bedeutung des Suffixums als Prädikat faßt, analytische Sätze: »Eine Lehrerin ist weiblichen Geschlechts«, »ein Hündchen ist klein« (da »klein« immer einen relativen Sinn hat, ist es auch hier so zu verstehen, d. h. als »für einen Hund klein«). Man kann zweifelhaft sein, ob Kant hier noch eine ausdrückliche Identität der Begriffe anerkennen würde. Rein lautlich sind die Begriffe jedenfalls nicht identisch, die Suffixe sind andere Laute als die Worte »weiblich« und »klein«. Aber dem identischen Begriff ist doch an der Subjektstelle ein besonderer Ausdruck zugeordnet, genauer ein Ausdrucksbestandteil. Die Identität ist so »ausdrücklich« gekennzeichnet und für jeden einzusehen, der den (identischen) Sinn des Suffixes und des Prädikatwortes versteht. Der Subjektbegriff ist in diesen Fällen ein zusammengesetzter

1) Natürlich verschlägt es nichts, daß die Kopula nicht »ist« lautet, also keine Form des Verbums »sein« ist. Adjektivische Bestimmungen können natürlich in dieser dem logischen Urteilsschema »S a P« entsprechenden Weise expliziert werden. Denn sie ordnen selbst den Adjektivgegenstand dem Subjektgegenstand in der Weise des Seins zu. »Ein schönes Haus« meint »ein schön seiendes Haus«. Darum urteile ich sinngemäß »ein schönes Haus ist schön«.



Begriff, er läßt sich deshalb mühelos durch einen bedeutungsidentischen zusammengesetzten attributiven Ausdruck ersetzen.

Die Sprache verwendet nun auch oft statt des zusammengesetzten Ausdrucks ein Bestandstück desselben, das Nichtbezeichnete der gedanklichen Ergänzung überlassend. »Die Elektrische« meint die elektrische Bahn, ein »Nichtraucher« einen Nichtraucherwagen, »das Pastell« ein Pastellbild. Der Teil nennt das Ganze. Der Teilgegenstand, der ein determinierendes Merkmal des ganzen Gegenstandes ist, kann in explizit analytischen Urteilen von dem ganzen Gegenstand prädiziert werden: »Die Elektrische fährt elektrisch«, »im Nichtraucher darf nicht geraucht werden«[1] usw. Solche durch Teilbezeichnungen nennende Ausdrücke enthält die Sprache in großer Zahl. Wir führen noch an: »ein Staatsdiener« (ein Mann, der im Staatsdienst steht), »ein Rembrandt« (ein Werk von Rembrandt), »ein Kranker« (ein kranker Mensch), »ein Engländer« (ein Mann englischer Nationalität), »ein Leiter« — im physikalischen Sinn — (ein Körper, der den elektrischen Strom leitet), »eine Ruine« (ein zerfallenes Bauwerk), »eine Attraktion« (eine Sache, die das Interesse anzieht). Natürlich sind Merkmal und Gegenstand nicht isoliert gedacht. Denn der Gesamtgegenstand ist eine Verbindung aus beiden. Diese Verbindung von Merkmal und Gegenstand, die in dem Begriff auch mitgedacht ist, kann den mannigfaltigsten Kategorien angehören: ein »Rembrandt« stammt von der Hand Rembrandts (Ursprung), eine Sache, die eine Attraktion ist, übt die Anziehung aus (Tätigkeit), eine Ruine ist zerfallen (Beschaffenheit) u. dgl. Eine solche kategorial bestimmte Einheit von Merkmal und Substratgegenstand zu meinen ist immer der Sinn dieser Begriffe. Nun gibt es aber auch Worte — und das ist für unser Problem entscheidend —, die einen solchen Sinn haben, ohne daß sie nach Art ihrer Bildung einen Hinweis auf die Zusammensetzung ihres Gegenstandes enthielten. Diese meinen einen zusammengesetzten Gegenstand, aber sie bezeichnen seine Bestandteile nicht ausdrücklich, sie meinen sie »versteckterweise«. Stehen Worte dieser Art an der Subjektstelle eines Urteils, in dem von dem Subjektgegenstand solche nicht-bezeichneten Merkmale prädiziert werden, so entstehen analytische Urteile, die aber offensichtlich nicht tautologisch oder explizit-analytisch genannt werden können. Wir denken an Ausdrücke wie »Rappe« (ein schwarzes Pferd), »Jungfrau« (eine

1) Die Art der Zuordnung des Merkmals zu seinem Gegenstand — in etwas sein (das Rauchverbot gilt in dem Wagen) — macht es hier unmöglich, den Satz mit einem Nominativ (der Nichtraucher) zu beginnen.



unberührte Frau), »Hüne« (ein riesenhafter Mann), »Greis« (ein alter Mann), »Villa« (ein Landhaus). Die entsprechenden explizierenden Urteile wird man ohne weiteres als analytische anerkennen. Sie sagen ein Merkmal aus, das versteckterweise in dem Subjektbegriff enthalten ist und durch Zergliederung desselben gewonnen werden kann, sie gelten infolge dieser »Identität der Begriffe« mit Notwendigkeit.

Die Notwendigkeit war es gerade, die wir in Prädikationen über empirische Gegenstände vermißten. Ein Rabe muß nicht schwarz sein. Es ist sehr wohl denkbar, daß in einzelnen Fällen dieser Satz nicht gilt. Und nicht nur einzelne Ausnahmen sind möglich, sondern auch generell könnte dieses Urteil irrtümlich sein: ich könnte die Erfahrung machen, daß der Rabe als Klasse bald schwarz und bald weiß ist, so daß man sagen müßte: die Farbe des Raben ist weiß oder schwarz. Dagegen kann ein Rappe niemals anders als schwarz sein, weder im Einzelfall noch als Klasse. Würde jemand behaupten, er habe in unerforschten Gegenden weiße Rappen gefunden, und man müsse den Begriff »Rappe« erweitern, daß er weiße und schwarze Tiere umfaßte, so wäre das absurd. Der Grund ist aus dem vorigen einsichtig: meint das Wort »Rappe« – wenn auch versteckterweise – soviel wie »schwarzes Pferd«, so gilt der Satz »ein Rappe ist schwarz« mit Notwendigkeit. »Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriffe des Subjekts gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden« (Kant, Proleg. § 2 b). Unsere Analyse dieses Ausdrucks lief in der Tat darauf hinaus, zu zeigen, daß der Begriff »Rappe« zur Klasse der zusammengesetzten Begriffe gehöre, in denen eine kategorial bestimmte Einheit eines Gegenstandes und seines Merkmales gedacht wird, in denen also auch das Merkmal (das Prädikat) für sich im Begriffe des Subjekts gedacht wird. Bei einem empirischen Begriff wie »Rabe« ist dies anders. Ich denke hier nicht an die Merkmale des Raben, »Rabe« meint nicht soviel wie »schwarzer, mittelgroßer usw. Vogel«. Gedacht ist hier schlechthin der Träger dieser Merkmale, der Rabe. Die meinende Intention ist also eine verschiedene in beiden Fällen. Bei »Rabe« richtet sie sich auf einen empirischen Gegenstand, bei »Rappe« auf einen empirischen Gegenstand, sofern ihm ein bestimmtes Merkmal zukommt, also auch auf dieses Merkmal selbst. Analytische Merkmale sind daher in den besprochenen Fällen dadurch gekennzeichnet, daß sie Gegenstände einer meinenden Intention sind, kurz gesagt, daß sie gemeint sind. Die Begriffe aber, um die es

sich in den herangezogenen Beispielen handelt, sind zusammengesetzte Begriffe. Wir gewinnen daher den Satz: In zusammengesetzten Begriffen sind die analytischen Merkmale gemeinte Merkmale.

§ 9.

Gemeinte Merkmale.

Wir sagten schon, daß wir unter Meinen den intentionalen Akt verstehen, der nennenden Worten ihren Sinn verleiht. Wenn ich ein Nennwort verstehe, meine ich den genannten Gegenstand. Höre ich eine Reihe von Nomina aussprechen und verstehe ich ihre Bedeutung, so vollziehe ich eine entsprechende Reihe von Meinungsakten. Die Meinung ist freilich nicht an das Wort gebunden, ich kann auch Gegenstände meinen, ohne sie zu nennen. Dies geschieht z. B., wenn ich für einen Gegenstand, dem ich denkend zugewendet bin, den Namen suche, um ihn zu nennen. Übrigens erhalten auch viele syntaktisch geformte Ausdrücke, wie etwa Adjektiva, durch das Meinen den Kern ihres Sinnes; zu dem puren Meinungssinn tritt dann noch das syntaktische Sinneselement. Ein zusammengesetzter Ausdruck wie »ein kluger Mann« erhält seinen Sinn durch zwei Meinungsakte und deren gedankliche Synthese. Ein einfacher Ausdruck wie »Mann« wird durch einen schlichten Meinungsakt sinnvoll. Ebenso mögen die empirischen Begriffe wie »Rabe«, »Gold«, »Eis« die mannigfaltigsten Merkmale aufweisen, ihre Bedeutung konstituiert sich deshalb doch nur in dem einen Meinungs- oder Begriffsakt. Sie sind deshalb auch nur ein Begriff, eine »Bedeutungseinheit«. Dies ist uns ganz selbstverständlich, wir zählen den Sinn solcher Worte immer als einen Begriff. Deshalb muß von den Eigenschaften empirischer Gegenstände gelten, daß sie durch das Gegenstandswort nicht gemeint sind. Gemeint ist der Rabe, nicht aber seine Merkmale. Bei einem zusammengesetzten Begriff wie »Rappe« ist aber auch das Merkmal mitgemeint, sofern es richtig ist, daß er nichts anderes meint, als »schwarzes Pferd«.

Betrachten wir näher, was es bei einem empirischen Begriff bedeuten würde, wenn auch seine Eigenschaften gemeint wären. Der Begriff »Perle« mag uns als Beispiel dienen. Die Perle ist ein kleiner, kugelförmiger, eigenartig weißschimmernder, leichter Körper. Damit ist für viele, die das Wert Perle sinnvoll gebrauchen, gesagt, was sie von einer Perle wissen. Wären nun in dem Begriff »Perle« diese Merkmale gemeint, so hieße das, daß der Begriff »Perle« bedeutungsidentisch sei mit dem Begriff »kleiner, kugelförmiger,



weißschimmernder, leichter Körper«. Denn erst in dieser ausdrücklichen oder doch gedanklichen Explikation würden die Merkmale als gemeinte in dem hier dargelegten Sinn bezeichnet werden können. Nun ist aber doch dieser zusammengesetzte Ausdruck keineswegs mit dem Begriff »Perle« bedeutungsidentisch. Die Perle ist eine bestimmte Art kleiner, kugelförmiger, weißschimmernder Körper, der Begriff »Perle« ist also dem Umfang nach kleiner als der Begriff »kleiner, kugelförmiger, weißschimmernder Körper«. Die Perle ist ferner nicht »notwendig« mit jenen Merkmalen versehen, d. h. es mag auch einmal schwarze oder eckige Perlen geben, der Begriff »Perle« wäre auf solche Besonderheiten doch noch anwendbar. Der Begriff »kleiner, kugelförmiger, weißschimmernder Körper« ist dagegen zur Bezeichnung eines Gegenstandes, dem eines dieser Merkmale fehlt, nicht mehr zu gebrauchen.

Nach den Ausführungen des § 6 wird man nicht behaupten, die Merkmale der Perle müßten in dem Begriff »Perle« doch deshalb gemeint sein, weil sie den Inhalt des Begriffes ausmachten, denn man könne einen Begriff von anderen nur unterscheiden an den in ihm gemeinten Merkmalen, die nicht anders sein könnten, als die in den Begriff aufgenommenen Merkmale der Perle. Wir haben dagegen schon ausgeführt, daß ein empirischer Begriff in seiner Intention nicht auf die Merkmale selbst, sondern auf das, was diese Merkmale hat, gerichtet ist, auf den Gegenstand, den Träger dieser Merkmale. Die Merkmale, die ich in der Erfahrung feststelle und in denen sich mein Begriff erfüllt, sind zwar die Grundlage der Begriffsbildung und -anwendung, sie gehören aber nicht zum Inhalt oder Sinn des Begriffes.

Wenn ich einen Gegenstand meine, so meine ich ihn mit allen seinen Eigenschaften. Ich nenne ja ihn, der sich in der Erfahrung so und nicht anders, in dieser Merkmalsfülle, darstellt. Daraus könnte man schließen, daß ein empirischer Begriff, weil er den Gegenstand mit seinen Eigenschaften meint, doch auch diese Eigenschaften meinen muß. Das wäre ein Trugschluß. Der empirische Begriff meint allerdings einen Gegenstand, der sich in einer Fülle von Eigenschaften darstellt, er meint ihn nicht etwa »nur als Etwas überhaupt«, als ein X. Denn das würde meinen Begriff nicht erfüllen. Aber weil der Begriff einen Gegenstand meint, der in Merkmalen zur Erscheinung gelangt, meint er nicht auch diese Merkmale. Dies geht schon daraus hervor, daß der Begriff ja den Gegenstand mit allen seinen Merkmalen, auch den unbekannten, meint. Diese letzteren können aber doch nicht gemeint sein, denn ich kenne sie ja nicht.

Von den zusammengesetzten Begriffen dagegen behaupten wir mit Recht, daß ihre Merkmale gemeint seien. Aber sind denn die gemeinten Merkmale auch immer analytisch, d. h. mit Notwendigkeit von dem Subjektgegenstand auszusagen? Dies scheint nicht der Fall zu sein. Es gibt zusammengesetzte Begriffe, in denen ein Gegenstand und das ihm zugeordnete Merkmal gemeint sind, ohne daß das Merkmal als ein analytisches, d. h. notwendig gültiges anerkannt werden könnte. In dem Ausdruck »der große Alexander« ist das Merkmal »groß« meinend erfaßt. Aber das Urteil »der große Alexander ist groß« ist kein analytisches Urteil, denn es gilt nicht mit Notwendigkeit. Es könnte ja sein, daß man dem Alexander die Größe zu Unrecht nachrühmt. Nun steckt schon in dem Attribut »der große« (= der groß seiende) implizite dieses einen empirischen Sachverhalt behauptende, also nur tatsächlicher Geltung fähige Urteil. Dadurch, daß ich dieses explizierend wiederhole, wird es nicht zu einer notwendigen Wahrheit. Anders verhält es sich bei dem Urteil »ein Rappe ist schwarz«. Dieses muß gültig sein. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in der verschiedenen Art des Subjektbegriffs in beiden Fällen. »Der große Alexander« meint: »Alexander, der ein großer Mann ist«; »ein Rappe« dagegen meint ein Pferd, sofern es schwarz ist. Würde der Ausdruck »der Rappe« soviel besagen wie »das Pferd, welches ein schwarzes Tier ist«, also das Merkmal seinem Gegenstand in prädikativer Weise zuordnen, wie es in dem Ausdruck »der große Alexander« geschieht, so meinte er etwas anderes als »Rappe« in dem sprachüblichen Sinn. Er meinte das Pferd und teilte darüber mit, daß es ein schwarzes Tier sei (womit er zugleich Unrichtiges behauptete). Der sprachübliche Sinn des Wortes ist aber doch der, das Pferd, sofern es schwarz ist, zu meinen. Mit »schwarzes Pferd« ist daher »Rappe« nur dann identisch, wenn das Prädikat »schwarz« als ein determinierendes[1] aufgefaßt wird. Daraus scheint sich zu ergeben, daß der Satz, analytische Merkmale eines Gegenstandes seien in zusammengesetzten Begriffen die gemeinten Merkmale, einer Einschränkung dahin bedarf, daß man sagen muß, es sind gemeinte Merkmale, sofern sie den Gegenstand determinieren. Für Prädikate, die durch Zergliederung zusammengesetzter Ausdrücke gewonnen sind, ist dieser Zusatz in der Tat ein Erfordernis. Sie sind nur unter

1) Die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen prädikativen und determinativen Attributen verdanke ich Ausführungen, die Prof. Pfänder in Verhandlungen des Münchener philosophischen Seminars (W.-S. 1912/13) über Urteilsimplikationen gemacht hat.



jener Bedingung analytisch. Für die eigentlichen analytischen, nicht-tautologischen, Urteile aber bedarf es desselben nicht. Denn wenn ich den Gegenstand eines zusammengesetzten Ausdrucks mit einem einfachen Ausdruck benenne, so fasse ich den Gegenstand immer als durch das Merkmal determiniert auf, nicht etwa nur als Subjektgegenstand, über den ich eine Prädikation ausspreche. Das ist ja gerade der eigentümliche Sinn des neuen Ausdrucks, daß er den Gegenstand in einer gewissen Hinsicht oder Determination nennt. Ja es ist ganz unmöglich, etwa ein prädikativ zugeordnetes Merkmal unter Beibehaltung dieser eigentümlichen Zuordnung in einen neuen Begriff aufzunehmen. Denn das Neue eines Begriffs wie »Rappe« gegenüber dem Begriff »Pferd« besteht gerade in jener Determination, nicht in dem Vollzug einer Prädikation. Sicher liegen hier begriffsphänomenologische Gesetzlichkeiten vor: es ist unmöglich, daß ein Ausdruck mit prädikativem Attribut in eine begriffliche, nominative Einheit zusammengefaßt werden kann, anders ausgedrückt: ein Ausdruck mit prädikativem Attribut *ist* kein Begriff, sondern ein Begriff mit attributiv beigefügter Aussage. Ein determinativ bestimmender Ausdruck dagegen *ist* ein Begriff, nämlich ein zusammengesetzter. Ebenso gilt: zusammengesetzte Begriffe denken ihre Gegenstände immer in determinativer Zuordnung. Die Merkmale zusammengesetzter Begriffe bestimmten wir als gemeinte. Sind sie nun bei nicht-zusammengesetztem sprachlichem Ausdruck wesensgesetzlich immer in determinativer Zuordnung gedacht, so müssen sie analytische, d. h. mit Notwendigkeit auszusagende Merkmale sein. Wir können also die Bestimmung der analytischen Merkmale als gemeinter Merkmale aufrecht erhalten.

Zugleich erkennen wir aus diesen Darlegungen, was hier eigentlich unter dem »Merkmal« des Subjektbegriffs zu verstehen ist. Es ist der Bestandteil eines zusammengesetzten Begriffs. Dieser Bestandteil aber *ist selbst ein Begriff*. Denn der zusammengesetzte Begriff meint den Gegenstand und sein Merkmal (logisch gesprochen zwei Gegenstände) in einer eigentümlichen Verbindung. Auf den Gegenstand wie auf das Merkmal richtet sich eine meinende Intention, d. h. beiden entspricht ein Begriff. Denn wo ich einen Gegenstand meine, da »realisiert« sich sozusagen der Begriff des Gegenstandes. Dazu tritt ein weiteres gedankliches Element, das die kategorial eigentümliche Synthese beider Begriffe herstellt, und sie so zu dem umfassenden Begriffsgebilde zusammenfügt. Ein zusammengesetzter Begriff ist also ein *Begriffsgefüge*. Die Merkmale analytischer Urteile mit zusammengesetztem Subjektbegriff sind



ihrerseits Begriffe, Teilbegriffe. Von solchen analytischen Urteilen gilt in strengem Sinn, daß sie den Begriff des Subjekts »durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen«. (B. 11.)

§ 10.

Meinen und Vorstellen.

Wenn wir die analytischen Merkmale als die gemeinten bezeichnen, so wollen wir, wie gesagt, das Meinen als besondere Spezies intentionaler Akte betrachtet wissen. Man würde den Sinn unseres Gedankens durchaus verkennen, wollte man die gemeinten Merkmale etwa als die in meiner Vorstellung von dem Gegenstand beachteten oder apperzipierten Momente ansehen. Im Gegensatz zu dieser Auffassung betonen wir die grundsätzliche Verschiedenheit von Meinen und Vorstellen, sei dieses letztere apperzeptiv gehoben oder nicht. Denn es bleibt dabei ein Vorstellen.

Die Behauptung, daß Meinen und Vorstellen spezifisch verschiedene Akte sind, ist einer allgemeinen Zustimmung heute noch keineswegs sicher. Namentlich in logischen Darlegungen ist vielfach gerade da von Vorstellungen die Rede, wo wir Akte des Meinens erblicken. Und überhaupt ist ja das Meinen noch nicht lange als besonderes Phänomen ein Gegenstand der Forschung. Unseres Wissens hat ihm Pfänder in seiner »Phänomenologie des Wollens« zuerst ein eignes Kapitel gewidmet (S. 22). In Husserls »Logischen Untersuchungen« erscheint es, wenn auch in etwas modifiziertem Sinn als »nominaler Akt« (II. Band. 1. Teil S. 464 und 493. 2. Aufl.), der mit dem »propositionalen Akt« des Urteilens die Klasse der »objektivierenden Akte« bildet (S. 479). In seiner Eigenart als »bedeutungsverleihender« oder »sinngebender« Akt bei Ausdrücken ist es in der ersten Untersuchung des 2. Bandes eingehend behandelt. Lipps hat in seinen Darlegungen über die Apperzeption vielfach das Meinen im Sinn. Er definiert oft das Apperzipieren als das Meinen oder Denken. Aber dann weist er ihm auch Leistungen zu (wie die Gestalterfassung), die wir nicht mehr als Meinen bezeichnen können, sondern der Klasse der Vorstellung oder Wahrnehmung (im weitesten Sinn) zurechnen müssen. Husserls Arbeiten gaben einer Reihe von Forschern wie Marbe, Ach, Messer, Bühler die Anregung zur experimentellen Untersuchung der Denkvorgänge, darunter auch des Bedeutungsbewußtseins beim Verständnis von Worten, d. h. des Meinens. Man erkannte, daß das Wortverständnis nicht zusammenfallen kann mit dem Vorhandensein anschaulicher Vorstellungsbilder. Denn es ist vollkommen deutlich, während die Vorstellungsbilder



oft schwer zu erkennen sind, es meint den ganzen genannten Gegenstand, während die Vorstellungsbilder ihn meist nur stückweise und verstümmelt geben, es beharrt, während die Vorstellungsbilder schwanken. Man bezeichnete dieses nicht-anschauliche Erfassen von Gegenständen auch als Denken oder Meinen, als Wissen um den Gegenstand, als Begriffs- oder Bedeutungserlebnis, als rein intentionalen Akt und dergleichen und erkannte damit seine spezifische Selbständigkeit gegenüber dem Vorstellen an.

Man könnte nun denken, daß das Fehlen anschaulicher Elemente beim Meinen noch nicht ein Grund sei, das Meinen nicht als ein Vorstellen zu betrachten, es sei eben ein unanschauliches Vorstellen. Soll damit nicht nur gesagt sein, daß es zur Klasse der Erlebnisse, die etwas »vorstellen« im weitesten Sinn dieses Worts, d. h. zur Klasse der Akte überhaupt gehöre, sondern daß es mit dem sinnlichen Vorstellen, nicht aber mit dem Denken wesensverwandt sei, so wäre das ein gewaltiger Irrtum. Für die Logik im besonderen hätte es zur Folge, daß man auch künftig nicht zwischen Vorstellung und Meinen unterschiede und so eine ihrer verhängnisvollsten Verwechselungen fortbestünde. Das Verständnis unserer Analysen wäre natürlich mit dem für sie fundamentalen Begriff des Meinens auch verfehlt. Wir haben deshalb ein großes Interesse, gerade diesen Begriff vor Verwechselungen zu schützen. Zu diesem Zweck wollen wir eine Reihe von Gründen zusammenstellen, die unseres Erachtens die prinzipielle Verschiedenheit von Meinen und Vorstellen erweisen.[1] Wir werden dabei meist die gegenständliche Seite beider Akte in Betracht ziehen und zu zeigen versuchen, daß durch dieses »materiale« Moment beide Akte zu etwas toto genere Verschiedenem gestempelt sind, daß im besonderen das Meinen spezifisch logische Leistungen vollbringt, die dem Vorstellen wesensmäßig versagt sind. Mehrfach werden wir in dieser Darlegung schon sonst ausgesprochene Gedanken wiederholen müssen, zumal solche von Husserl in den »Logischen Untersuchungen«, 2. Aufl., Band II. 1. Teil S. 61 ff.

1) Wir leugnen natürlich nicht die in mancher Hinsicht bestehende nahe Verwandtschaft beider Akterlebnisse. Wir können Husserl (Log. Unters.² II. 1. Teil S. 74, 75) zugeben, daß auch die anschauliche Vorstellung eines Gegenstandes durch eine objektivierende Auffassung, durch ein Meinen zustande kommt. Dies gilt »in gewissem Sinne«. Daneben bestehen beträchtliche, ja grundsätzliche Unterschiede. Diese wollen wir herausarbeiten.

Reinach hat in der Abhandlung »Zur Theorie des negativen Urteils« (Münchener Philosophische Abhandlungen. 1911) für den »prinzipiellen Unterschied unseres Meinens von allem Vorstellen« eine Reihe von Gründen angeführt. Wir kommen darauf zu sprechen.



Wer über das Meinen je nachgedacht hat, steht erstaunt vor der Tatsache, daß ein schlichter simultaner Meinungsakt imstande ist Gegenstände von erheblicher, ja unabsehbarer Vielgestaltigkeit verständnisvoll zu erfassen. Wer dabei der Ansicht ist, daß wir im Meinen solche Gegenstände *vorstellen*, der muß sich fragen, wie denn das Vorstellen solche Leistungen zu vollbringen vermag. Ich sage: »die Stadt München« und meine dabei diese Stadt. Stelle ich sie mir dann vor mit ihren vielen hundert Häusern, ihrem System von Straßen, Plätzen, Anlagen? Das geht über meine Vorstellungsfähigkeit offenbar hinaus. Denn selbst beim absichtlichen und zeitlich unbeengten Vorstellen bringe ich es nur zu höchst unvollkommenen Vorstellungen der Stadt. Auch habe ich manche ihrer Teile nie gesehen, wie soll ich sie vorstellen? Aber ich meine doch die Stadt so wie sie ist, das wirkliche München mit allen seinen Teilen; das nur stückweise Vorgestellte dagegen ist *nicht* die Stadt München, *nicht*, was ich meine. Mag nun dies in einer tatsächlichen Unvollkommenheit des Vorstellens begründet sein — es geht daraus hervor, daß Vorstellen mit Meinen nicht identisch ist. Das gilt von *jedem* Vorstellen. Auch ein unanschauliches Vorstellen könnte nichts vorstellen, was vorher nicht wahrgenommen wurde. Und noch in einer anderen Hinsicht müßte es den allgemeinen Vorstellungsgesetzen unterliegen. Es könnte Sukzessives nur sukzessiv vorstellen. Eine Symphonie z. B. ist nur sukzessiv vorstellbar. Das Vorstellen derselben kann nun ersichtlich mehr oder weniger anschaulich sein, vielleicht kann es auch ganz unanschaulich sein, aber es bleibt dabei doch eine Folge von Vorstellungsakten. Wenn ich dagegen sage: »die 9. Symphonie«, so meine ich *simultan* diese Folge von Tönen. Das Meinen wird kein sukzessives Teil-meinen, wenn es Gegenstände meint, die sich sukzessiv darstellen. Aber beim Vorstellen findet solche Anpassung an die Zeitform des Gegenstandes statt. Sukzessiv vorstellbar sind oft auch Gegenstände mit simultaner Gegebenheit der Teile. Die körperlichen Dinge kann ich mir nur in einer Folge von Vorstellungsakten vergegenwärtigen, wenn ich sie mir ganz vergegenwärtigen will. So aber — ganz und vollständig — sind sie simultan gemeint. »Die Peterskirche« ist mit allen ihren Teilen gemeint, wenn ich von ihr spreche. Das, was mir die Vorstellung der Frontansicht bietet, ist *nicht* der Gegenstand meines Meinens. Vorgestellt, so wie sie gemeint ist, habe ich die Kirche erst dann, wenn ich sie von allen Seiten, von innen und außen, in allen Teilen vorgestellt habe. Aber — und hier zeigt sich von neuem die prinzipielle Natur des in Frage stehenden Gegensatzes — »ganz«, »vollständig«

kann ich ein körperliches Ding gar nicht vorstellen. Ich kann es ja immer nur von seiner Außenseite vorstellen oder wahrnehmen. Aber die gibt eben nur das Außen des Gegenstandes. Das Ziel vollständiger Erkenntnis verweist mich aufs Innere des Gegenstandes. Dieses aber erfasse ich, wenn ich den Körper teile, auch nur von seiner Außenseite. So bleibt stets ein Rest des Unvorgestellten. Meine meinende Intention denkt aber den Körper restlos, mit allen seinen Eigenschaften. Nicht daß ich ihn in seiner Vielfältigkeit auch erkennen würde. Aber die Intention bezieht sich doch auf ihn, wie er nun einmal ist, auf ihn in seiner ganzen Eigenschaftsfülle.

Muß man hier also sagen, daß sukzessive und dingliche Gegenstände sich ihrem Wesen nach der simultanen beziehungsweise der vollständigen Erfassung durch das Vorstellen verschließen, während sie dem simultanen und »vollständigen«[1] Meinen zugänglich sind, so gibt es andere Gegenstände, die — wie es scheint — sich überhaupt nicht vorstellen lassen. Es ist sehr fraglich, ob es Vorstellungen von Gefühlen gibt. Vielleicht wird einmal die Phänomenologie dieser Erlebnisse, namentlich des Gefühls der Lust und Unlust evident machen, daß Gefühlsvorstellungen wesensmäßig unmöglich sind, daß die Natur von Lust und Unlust einerseits und die des Vorstellens anderseits es ausschließen, daß man Lust oder Unlust vorstellen kann. Damit wäre aber auch ein wesensmäßiger Unterschied von Meinen und Vorstellen aufgewiesen. · Denn man kann Gefühle meinen. Heute läßt sich jedenfalls behaupten, daß es tatsächlich für viele Menschen Gefühlsvorstellungen (ebenso wie Vorstellungen von gewissen Empfindungsinhalten, wie Geschmäcke, Gerüche, Kälte) nicht gibt[2], während diese Menschen doch Gefühle meinen, wenn sie von ihnen sprechen. Also beweist auch dies die Verschiedenheit von Vorstellen und Meinen.

Gänzlich versagen aber muß die Vorstellungsfähigkeit gegenüber Gegenständen, die überhaupt nicht wahrnehmbar sind, weil sie unsinnlicher Natur sind. Das Wesen dieser Gegenstände verbietet es, sie wahrzunehmen oder vorzustellen. Wir fassen von ihnen zunächst zu einer Gruppe zusammen:[3]

---

1) Die verschiedene Anwendbarkeit dieses Begriffes weist auch schon auf phänomenologische Unterschiede hin.

2) Vgl. Külpe, Ein Beitrag zur Gefühlslehre. Bericht über die Verhandlungen des III. internationalen Kongresses für Philosophie. Heidelberg 1908.

3) Eine ähnliche Anordnung der Begriffe nach der Vorstellbarkeit ihres Inhaltes hat Bäumker in »Anschauung und Denken« (S. 117—130) vorgenommen. Er unterscheidet anschauliche, nicht voll anschauliche und unan-

ihrerseits Begriffe, Teilbegriffe. Von solchen analytischen Urteilen gilt in strengem Sinn, daß sie den Begriff des Subjekts »durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen«. (B. 11.)

§ 10.

Meinen und Vorstellen.

Wenn wir die analytischen Merkmale als die gemeinten bezeichnen, so wollen wir, wie gesagt, das Meinen als besondere Spezies intentionaler Akte betrachtet wissen. Man würde den Sinn unseres Gedankens durchaus verkennen, wollte man die gemeinten Merkmale etwa als die in meiner Vorstellung von dem Gegenstand beachteten oder apperzipierten Momente ansehen. Im Gegensatz zu dieser Auffassung betonen wir die grundsätzliche Verschiedenheit von Meinen und Vorstellen, sei dieses letztere apperzeptiv gehoben oder nicht. Denn es bleibt dabei ein Vorstellen.

Die Behauptung, daß Meinen und Vorstellen spezifisch verschiedene Akte sind, ist einer allgemeinen Zustimmung heute noch keineswegs sicher. Namentlich in logischen Darlegungen ist vielfach gerade da von Vorstellungen die Rede, wo wir Akte des Meinens erblicken. Und überhaupt ist ja das Meinen noch nicht lange als besonderes Phänomen ein Gegenstand der Forschung. Unseres Wissens hat ihm Pfänder in seiner »Phänomenologie des Wollens« zuerst ein eignes Kapitel gewidmet (S. 22). In Husserls »Logischen Untersuchungen« erscheint es, wenn auch in etwas modifiziertem Sinn als »nominaler Akt« (II. Band. 1. Teil S. 464 und 493. 2. Aufl.), der mit dem »propositionalen Akt« des Urteilens die Klasse der »objektivierenden Akte« bildet (S. 479). In seiner Eigenart als »bedeutungsverleihender« oder »sinngebender« Akt bei Ausdrücken ist es in der ersten Untersuchung des 2. Bandes eingehend behandelt. Lipps hat in seinen Darlegungen über die Apperzeption vielfach das Meinen im Sinn. Er definiert oft das Apperzipieren als das Meinen oder Denken. Aber dann weist er ihm auch Leistungen zu (wie die Gestalterfassung), die wir nicht mehr als Meinen bezeichnen können, sondern der Klasse der Vorstellung oder Wahrnehmung (im weitesten Sinn) zurechnen müssen. Husserls Arbeiten gaben einer Reihe von Forschern wie Marbe, Ach, Messer, Bühler die Anregung zur experimentellen Untersuchung der Denkvorgänge, darunter auch des Bedeutungsbewußtseins beim Verständnis von Worten, d. h. des Meinens. Man erkannte, daß das Wortverständnis nicht zusammenfallen kann mit dem Vorhandensein anschaulicher Vorstellungsbilder. Denn es ist vollkommen deutlich, während die Vorstellungsbilder

oft schwer zu erkennen sind, es meint den ganzen genannten Gegenstand, während die Vorstellungsbilder ihn meist nur stückweise und verstümmelt geben, es beharrt, während die Vorstellungsbilder schwanken. Man bezeichnete dieses nicht-anschauliche Erfassen von Gegenständen auch als Denken oder Meinen, als Wissen um den Gegenstand, als Begriffs- oder Bedeutungserlebnis, als rein intentionalen Akt und dergleichen und erkannte damit seine spezifische Selbständigkeit gegenüber dem Vorstellen an.

Man könnte nun denken, daß das Fehlen anschaulicher Elemente beim Meinen noch nicht ein Grund sei, das Meinen nicht als ein Vorstellen zu betrachten, es sei eben ein unanschauliches Vorstellen. Soll damit nicht nur gesagt sein, daß es zur Klasse der Erlebnisse, die etwas »vorstellen« im weitesten Sinn dieses Worts, d. h. zur Klasse der Akte überhaupt gehöre, sondern daß es mit dem sinnlichen Vorstellen, nicht aber mit dem Denken wesensverwandt sei, so wäre das ein gewaltiger Irrtum. Für die Logik im besonderen hätte es zur Folge, daß man auch künftig nicht zwischen Vorstellung und Meinen unterschiede und so eine ihrer verhängnisvollsten Verwechselungen fortbestünde. Das Verständnis unserer Analysen wäre natürlich mit dem für sie fundamentalen Begriff des Meinens auch verfehlt. Wir haben deshalb ein großes Interesse, gerade diesen Begriff vor Verwechselungen zu schützen. Zu diesem Zweck wollen wir eine Reihe von Gründen zusammenstellen, die unseres Erachtens die prinzipielle Verschiedenheit von Meinen und Vorstellen erweisen.[1] Wir werden dabei meist die gegenständliche Seite beider Akte in Betracht ziehen und zu zeigen versuchen, daß durch dieses »materiale« Moment beide Akte zu etwas toto genere Verschiedenem gestempelt sind, daß im besonderen das Meinen spezifisch logische Leistungen vollbringt, die dem Vorstellen wesensmäßig versagt sind. Mehrfach werden wir in dieser Darlegung schon sonst ausgesprochene Gedanken wiederholen müssen, zumal solche von Husserl in den »Logischen Untersuchungen«, 2. Aufl., Band II. 1. Teil S. 61 ff.

1) Wir leugnen natürlich nicht die in mancher Hinsicht bestehende nahe Verwandtschaft beider Akterlebnisse. Wir können Husserl (Log. Unters.[2] II. 1. Teil S. 74, 75) zugeben, daß auch die anschauliche Vorstellung eines Gegenstandes durch eine objektivierende Auffassung, durch ein Meinen zustande kommt. Dies gilt »in gewissem Sinne«. Daneben bestehen beträchtliche, ja grundsätzliche Unterschiede. Diese wollen wir herausarbeiten.

Reinach hat in der Abhandlung »Zur Theorie des negativen Urteils« (Münchener Philosophische Abhandlungen. 1911) für den »prinzipiellen Unterschied unseres Meinens von allem Vorstellen« eine Reihe von Gründen angeführt. Wir kommen darauf zu sprechen.



Wer über das Meinen je nachgedacht hat, steht erstaunt vor der Tatsache, daß ein schlichter simultaner Meinungsakt imstande ist Gegenstände von erheblicher, ja unabsehbarer Vielgestaltigkeit verständnisvoll zu erfassen. Wer dabei der Ansicht ist, daß wir im Meinen solche Gegenstände vorstellen, der muß sich fragen, wie denn das Vorstellen solche Leistungen zu vollbringen vermag. Ich sage: »die Stadt München« und meine dabei diese Stadt. Stelle ich sie mir dann vor mit ihren vielen hundert Häusern, ihrem System von Straßen, Plätzen, Anlagen? Das geht über meine Vorstellungsfähigkeit offenbar hinaus. Denn selbst beim absichtlichen und zeitlich unbeengten Vorstellen bringe ich es nur zu höchst unvollkommenen Vorstellungen der Stadt. Auch habe ich manche ihrer Teile nie gesehen, wie soll ich sie vorstellen? Aber ich meine doch die Stadt so wie sie ist, das wirkliche München mit allen seinen Teilen; das nur stückweise Vorgestellte dagegen ist nicht die Stadt München, nicht, was ich meine. Mag nun dies in einer tatsächlichen Unvollkommenheit des Vorstellens begründet sein — es geht daraus hervor, daß Vorstellen mit Meinen nicht identisch ist. Das gilt von jedem Vorstellen. Auch ein unanschauliches Vorstellen könnte nichts vorstellen, was vorher nicht wahrgenommen wurde. Und noch in einer anderen Hinsicht müßte es den allgemeinen Vorstellungsgesetzen unterliegen. Es könnte Sukzessives nur sukzessiv vorstellen. Eine Symphonie z. B. ist nur sukzessiv vorstellbar. Das Vorstellen derselben kann nun ersichtlich mehr oder weniger anschaulich sein, vielleicht kann es auch ganz unanschaulich sein, aber es bleibt dabei doch eine Folge von Vorstellungsakten. Wenn ich dagegen sage: »die 9. Symphonie«, so meine ich simultan diese Folge von Tönen. Das Meinen wird kein sukzessives Teil-meinen, wenn es Gegenstände meint, die sich sukzessiv darstellen. Aber beim Vorstellen findet solche Anpassung an die Zeitform des Gegenstandes statt. Sukzessiv vorstellbar sind oft auch Gegenstände mit simultaner Gegebenheit der Teile. Die körperlichen Dinge kann ich mir nur in einer Folge von Vorstellungsakten vergegenwärtigen, wenn ich sie mir ganz vergegenwärtigen will. So aber — ganz und vollständig — sind sie simultan gemeint. »Die Peterskirche« ist mit allen ihren Teilen gemeint, wenn ich von ihr spreche. Das, was mir die Vorstellung der Frontansicht bietet, ist nicht der Gegenstand meines Meinens. Vorgestellt, so wie sie gemeint ist, habe ich die Kirche erst dann, wenn ich sie von allen Seiten, von innen und außen, in allen Teilen vorgestellt habe. Aber — und hier zeigt sich von neuem die prinzipielle Natur des in Frage stehenden Gegensatzes — »ganz«, »vollständig«

kann ich ein körperliches Ding gar nicht vorstellen. Ich kann es ja immer nur von seiner Außenseite vorstellen oder wahrnehmen. Aber die gibt eben nur das Außen des Gegenstandes. Das Ziel vollständiger Erkenntnis verweist mich aufs Innere des Gegenstandes. Dieses aber erfasse ich, wenn ich den Körper teile, auch nur von seiner Außenseite. So bleibt stets ein Rest des Unvorgestellten. Meine meinende Intention denkt aber den Körper restlos, mit allen seinen Eigenschaften. Nicht daß ich ihn in seiner Vielfältigkeit auch erkennen würde. Aber die Intention bezieht sich doch auf ihn, wie er nun einmal ist, auf ihn in seiner ganzen Eigenschaftsfülle.

Muß man hier also sagen, daß sukzessive und dingliche Gegenstände sich ihrem Wesen nach der simultanen beziehungsweise der vollständigen Erfassung durch das Vorstellen verschließen, während sie dem simultanen und »vollständigen«[1] Meinen zugänglich sind, so gibt es andere Gegenstände, die – wie es scheint – sich überhaupt nicht vorstellen lassen. Es ist sehr fraglich, ob es Vorstellungen von Gefühlen gibt. Vielleicht wird einmal die Phänomenologie dieser Erlebnisse, namentlich des Gefühls der Lust und Unlust evident machen, daß Gefühlsvorstellungen wesensmäßig unmöglich sind, daß die Natur von Lust und Unlust einerseits und die des Vorstellens anderseits es ausschließen, daß man Lust oder Unlust vorstellen kann. Damit wäre aber auch ein wesensmäßiger Unterschied von Meinen und Vorstellen aufgewiesen. · Denn man kann Gefühle meinen. Heute läßt sich jedenfalls behaupten, daß es tatsächlich für viele Menschen Gefühlsvorstellungen (ebenso wie Vorstellungen von gewissen Empfindungsinhalten, wie Geschmäcke, Gerüche, Kälte) nicht gibt[2], während diese Menschen doch Gefühle meinen, wenn sie von ihnen sprechen. Also beweist auch dies die Verschiedenheit von Vorstellen und Meinen.

Gänzlich versagen aber muß die Vorstellungsfähigkeit gegenüber Gegenständen, die überhaupt nicht wahrnehmbar sind, weil sie unsinnlicher Natur sind. Das Wesen dieser Gegenstände verbietet es, sie wahrzunehmen oder vorzustellen. Wir fassen von ihnen zunächst zu einer Gruppe zusammen:[3]

---

1) Die verschiedene Anwendbarkeit dieses Begriffes weist auch schon auf phänomenologische Unterschiede hin.

2) Vgl. Külpe, Ein Beitrag zur Gefühlslehre. Bericht über die Verhandlungen des III. internationalen Kongresses für Philosophie. Heidelberg 1908.

3) Eine ähnliche Anordnung der Begriffe nach der Vorstellbarkeit ihres Inhaltes hat Bäumker in »Anschauung und Denken« (S. 117–130) vorgenommen. Er unterscheidet anschauliche, nicht voll anschauliche und unan-

1. Mathematische Gegenstände, Relationen und eine nach ihrer gegenständlichen Natur heute noch kaum untersuchte Klasse von Gegenständen, die wir einmal Ideationen nennen wollen, wobei wir uns bewußt sind, daß dies nur ein vager Sammelbegriff ist. Kein Mensch wird bezweifeln, daß er Zahlen und geometrische Gebilde (diese in der Exaktheit und Breitenlosigkeit ihrer Umrisse) nicht sehen kann. Ebensowenig kann man die Gleichheit oder Verschiedenheit, das Größer- und Kleinersein, das Drinnensein und dergleichen sehen. Man kann es nur denken oder meinen. Auch den Staat, die Wissenschaft, die Religion, die Regierung, Recht und Moral usw. kann man nicht sinnlich wahrnehmen. Die Analyse solcher Begriffe führt zwar zu wahrnehmbaren Handlungen und Gegebenheiten, z. B. zum Anordnen (Regierung), zum geselligen Handeln (Staat), zur Demut (Religion) und dergleichen, aber solche Tatsachen machen für sich noch nicht den Inhalt dieser Begriffe aus. Es ist vielmehr, als ob sich in diesen der ideale Sinn in einer selbständigen, objektiven Verkörperung darstellte. Darum nennen wir sie Ideationen.

2. Es gibt negative Gegenstände. Der Mangel, die Lücke, die Leere, die Farblosigkeit, Unschönheit. Verwandt mit ihnen zeigen sich — weil sie auch unsinnliche Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes sind – Gegenstände wie Einsamkeit, Stetigkeit, Wechsel, Veränderung, Neuheit, Seltenheit u. dgl. Nie bekommen wir solche Gegenstände zu Gesicht, nie faßt sie unsere Vorstellung.

3. Widersinnige Gegenstände. Die gerade Kurve, das hölzerne Eisen. Solche Gegenstände gibt es nicht, denn sie sind nach den Gesetzen gegenständlichen Seins unmöglich. Sie können sich nicht sinnlich darstellen. Aber sie können gedacht werden, die meinende Intention kann sich auf sie richten, denn diese Intention ist zwar widersinnig, aber nicht unsinnig, sie hat ihren eindeutigen, nicht mißzuverstehenden Sinn. Die entsprechende Vorstellung hätte dagegen keinen Inhalt. Gegen die Heranziehung widersinniger Gegenstände wird man vielleicht den Einwand erheben, das seien überhaupt keine Gegenstände. Wolle man Vorstellen und Meinen dadurch charakterisieren, daß man zeige, welche von den

schauliche Begriffe. Die Stufenleiter führt von den der äußeren Wahrnehmung entnommenen Begriffen zu denen der inneren Wahrnehmung, dann zu den mathematischen und den naturwissenschaftlichen Hilfsbegriffen (Molekel, Atom), schließlich zu Kategorien wie Substanz, Ursache, Zweck und zu Wertbegriffen.



vorfindlichen Gegebenheiten diese Aktarten zu erfassen vermögen und welche nicht, so müsse man auch im Bereich des wirklich Gegenständlichen bleiben, dürfe aber nicht rein begriffliche Bestimmtheiten hereinziehen. Indessen mit dieser Beschränkung auf vorfindliche, wirkliche Gegenstände, wie sie etwa in einem System des empirisch Erfahrbaren aufgezählt werden könnten, würden wir manche Materien, die für das Meinen in seiner spezifischen Eigenart bezeichnend sind, nicht aufweisen können. Denn das ist gerade für das Meinen charakteristisch, daß es Gegenstände erfaßt, die in einer »natürlichen« Gegenstandsordnung keine Stelle haben. Die gerade Kurve ist ein solcher Gegenstand. Das Vorstellen zwar nimmt die Dinge so, wie sie sich ihm von Natur darstellen, wie sie die Sinne reizen, nimmt sie z. B. auch nicht in den Determinationen, in denen das Meinen sie denkt. Es sind deshalb

4. die *zusammengesetzten Gegenstände* vielfach, ja in strengem Sinn immer dem Vorstellen unzugänglich. Ich spreche z. B. von dem Menschen, *sofern* er auf dem Wege ist, seine Gesundheit wiederzugewinnen: der »Rekonvaleszent« ist ein Gegenstand des Meinens. Was ein Rekonvaleszent ist kann ich aber nie sehen oder vorstellen. Gewiß kann ich einen Menschen mit den Zügen der Genesung sehen und vorstellen, aber den Menschen *als* Genesenden, in dieser Determination, kann ich nur meinen. Ein schwarzes Pferd kann ich sehen, aber ein Pferd *als* schwarzes kann ich nur meinen. Der Begriff »Rappe« ist schon deshalb etwas ganz anderes als die Vorstellung eines schwarzen Pferdes.

Das Meinen also kann Gegenstände in Beziehungen zu anderen denken und aus Gegenständen dadurch, daß es sie in solchen Beziehungen stehend denkt, neue Meinungsgegenstände bilden. Es ist ja überhaupt kein einfaches Hinnehmen des Gegenstandes, sondern es denkt diesen immer in einer nur denkend zu erfassenden Form. Das zeigen die mannigfachen sonstigen Beziehungen, die zwischen den Elementen zusammengesetzter Gegenstände gedacht werden und z. B. in demonstrativen und attributiven Ausdrücken ihr sprachliches Korrelat haben. Das zeigt außerdem deutlich der Umstand, daß auch nicht ein zusammengesetzt gedachter Gegenstand immer in einer bestimmten Form gedacht ist. Man hat dies von jeher beachtet bei den Allgemeingegenständen.

5. *Die Allgemeingegenstände.* Ich meine *den* Menschen, *die* Stadt, *die* Musik *als solche*, *an sich*, *als Spezies*. Man erkennt sofort, daß das Wahrnehmen die Dinge nicht in solcher ersichtlich nur zu denkenden Bestimmtheit geben kann. Es erfaßt



in der Tat nur individuelle Gegenstände. Aber deshalb ist auch das Vorstellen eines individuellen Gegenstandes nicht das Meinen eines individuellen Gegenstandes. Denn im Meinen eines Einzelgegenstandes steckt der Gedanke, daß es dieser einzelne sei. Die Peterskirche meine ich, sie als einzelne, in ihrer Einzelheit. Dieser Gedanke, daß das Gemeinte eines sei, gehört — freilich in eigenartiger Implikation — zum Sinn eines Individualbegriffs. Dieser Gedanke gehört aber nie zum Vorstellen eines Einzelgegenstandes, es sei denn, daß ich das vorgestellte Einzelne zugleich als einzelnes, d. h. in einem Individualbegriff, denke.

Wenn man auf die im schlichten Meinen enthaltenen Formgedanken den Blick richtet, so erkennt man, wie der Satz Bühlers[1]: »Eine Bedeutung kann man überhaupt nicht vorstellen, sondern nur wissen« einerseits in seiner Allgemeinheit, d. h. bezogen auf Allgemein- wie Individualbedeutung giltig ist, daß er aber zugleich eine in der Wesenserkenntnis des Denkens begründete phänomenologische Rechtfertigung muß gewinnen können.

So verfügt das Meinen gestaltend und in gewissem Sinne suverän über seinen Stoff. Und noch in einem anderen Sinne zeigt es sich diesem gegenüber frei: es kann gegenständliche Momente ohne Rücksicht auf deren »Selbständigkeit« für sich intendieren. Die Wahrnehmung muß einen Gegenstand in der Verflochtenheit seiner unselbständigen Merkmale hinnehmen. Auch die Beachtung eines einzelnen Merkmales löscht die Wahrnehmung der anderen nicht aus. So wird es auch mit der Vorstellung sein. Die Klangfarbe eines Tones werde ich nur vorstellen können, wenn ich den Ton in bestimmter Höhe vorstelle. Gedanklich dagegen kann ich die unselbständigen Merkmale beliebig trennen. Mit den Ausdrücken »Klangfarbe«, »Intensität« u. dgl. meine ich eben nur diese Qualitäten. Ich meine die anderen sachlich ihnen unlösbar zugeordneten nicht mit, so wie ich sie »mit«vorstellen muß. (Wieder die Frage: was heißt hier in beiden Fällen das »mit«? Unsere Untersuchung will darauf eine Antwort geben. Sie will bestimmen, was in einem Meinungsakt mitgemeint ist; sie wies schon die Anschauung zurück, es sei das Mitvorgestellte.)

Wir haben unserem Nachweis der prinzipiellen Verschiedenheit von Meinen und Vorstellen, wie man sieht, meist die Leistungen beider Akte zugrunde gelegt, das was sie intendieren oder ihrem

1) Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. S. 67.



Wesen nach nicht intendieren können, ihre gegenständliche Seite also, ihren »noematischen Gehalt« — um es mit Husserls[1] neuem Terminus zu sagen. Es ließen sich gewiß auch Unterschiede der subjektiven, »noetischen« Seite an ihnen feststellen. Die erwähnten Argumente Reinachs sind dieser Art, mit Ausnahme vielleicht eines ersten, welches besagt: Vorgestellt ist alles Gegenständliche, welches wir »vor« uns haben, welches uns »präsent« ist, welches für uns »da« ist. »Präsent ist mir das Blatt Papier, auf welches ich eben wahrnehmend hinblicke, präsent ist mir der Mailänder Dom, den ich mir vergegenwärtige, das vergangene Erlebnis der Trauer, an das ich mich erinnere, eine Landschaft, die ich in der Phantasie imaginiere. So grundverschieden alle diese Akte sind, so ist doch alles in ihnen Erfaßte für mich 'da', es steht gleichsam vor mir, ist in diesem prägnanten Sinne von mir 'vorgestellt'« (l. c. S. 204). Bei den Akten des Meinens dagegen kann von einer Präsenz in dem beschriebenen Sinne keine Rede sein. Das Meinen ist auch nach Reinach kein »schlichtes rezeptives 'Haben'« des Gegenstandes, sondern ein »Abzielen« mit einer »Spontaneität der Richtung«, es ist ferner stets sprachlich eingekleidet und zeitlich punktuell im Gegensatz zu dem »lang hingestreckten Akt des Vorstellens« (l. c. S. 206). Hinsichtlich der Möglichkeit, Modifikationen des pointierenden Interesses zuzulassen, stehen beide Aktarten verschieden da. »Allem Vorgestellten können wir uns mit besonderem Interesse zuwenden, es herausheben aus seiner Umgebung, uns bevorzugend mit ihm befassen. In der Sphäre des Meinens in unserem Sinne gibt es diese Modifikationen nicht« (S. 207). Schließlich: »Den verschiedenen gegenständlichen Typen entsprechen verschiedene Typen vorstellender Akte mit Notwendigkeit«. Alle Farben werden gesehen, Töne werden gehört, Dinge der Außenwelt werden sinnlich wahrgenommen. Aber: »Man spreche verstehend von Farben, Tönen, Werten, Zahlen, Dingen, dann sind alle diese Gegenständlichkeiten gemeint, aber der qualitativen Verschiedenheit derselben entspricht hier keine korrelative Verschiedenheit der meinenden Akte.«

Den Ausführungen Reinachs liegen sicher viele richtige Beobachtungen zugrunde. Aber die herangezogenen phänomenologischen Tatsachen müßten, wie uns dünkt, noch schärfer erfaßt und namentlich in ihren Wesenszusammenhängen dargestellt werden, wenn sie das Fundament für eine prinzipielle Scheidung von Vorstellen und

1) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänom. Philosophie. S. 181. (Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung I, 1, 1913.)



Meinen sein sollten. In ihrer gegenwärtigen Gestalt jedoch geben Reinachs Analysen noch zu mancherlei Fragen Anlaß. Wir haben schon von dem freien, formbildenden Charakter des Meinens gesprochen, vermöge dessen es die Dinge in einer gedanklichen Form erfaßt. Nichts anderes wird Reinach im Auge haben, wenn er das Meinen spontan nennt. Die Spontaneität des Meinens darf dagegen nicht im Sinne der willentlichen Freiheit verstanden werden. Denn das Meinen kann sich auch aufdrängen wie ein unwillkürliches Geschehen. Ich höre z. B., mit anderen Gedanken beschäftigt, ein Geräusch an meiner Tür und denke: »Der Briefträger« (ist da). Wie dieses unvorhergesehene Geräusch selbst, so bricht auch das Meinen ohne mein Zutun in meine Gedanken ein. Es ist ein passives Geschehen trotz seiner Spontaneität, die ihm als Denkakt immer zukommen muß. Im analogen Sinn kann nun aber das Vorstellen aktiv sein — obwohl es rezeptiv ist, d. h. die Dinge nimmt, wie das wahrnehmende Organ sie gibt, kategoriale Formungen aber nicht an ihnen vornimmt. Über die punktuelle Natur des Meinens kann man verschiedener Ansicht sein. Gibt es nicht auch ein Festhalten des Gemeinten, eine Dauer des Gedankens? Wie könnte sonst ein sich sukzessiv darstellender Redesinn verständlich werden? Allerdings ist das Fassen des Gedankens ein eigenartig punktartiger Akt. Es scheint, daß Reinach dieses im Auge hat. Aber daneben steht die zeitlich ausgedehnte Gedankenhaltung.

Es gibt auch beim Meinen pointierende Modifikationen des Aktes. Man beachte z. B., wie ich ein zusammengesetztes Wort verschieden betonen kann: Ich kann sagen »die Schulkommission« und (etwa in Abwehr einer falschen Ansicht) »die Schulkommission« (hat den Entschluß gefaßt). Das sind offenbar Pointierungen des Meinungssinnes. Freilich sind sie anderer Art, wie die Beachtungsmodifikationen von Vorstellungen. Das Interesse scheint hier nicht bloß objektiv zu sein, sondern es drückt sich in der Wortstellung aus, es liegt im Sinn als ein ihm zugehöriges Moment. Dieses Moment läßt sich herausheben und — wie jeder Sinn — in anderer Formulierung angeben, z. B. in dem Satz: die Schulkommission, nicht eine andere Schulbehörde (war es, die den Beschluß faßte). Beim Vorstellen findet die apperzeptive Betonung nicht ihr logisches Gegenbild in einem solchen Sinnesmoment. Diese Tatsache, nicht aber das Fehlen der Pointierungen beim Meinen überhaupt, dürfte zwischen Vorstellen und Meinen einen Unterschied begründen.

Auch die Behauptung, daß dem vorgestellten Gegenstand je

nach seiner sinnlichen Natur spezifische Vorstellungsakte entsprechen, daß das Meinen dagegen Gegenstände jeder Art intendieren kann, wird in Frage gestellt werden können. Sind es nicht vielleicht nur die Empfindungsmomente, welche den Unterschied verschiedener Vorstellungsakte begründen? Muß man den Vorstellungsakt nicht so auffassen, daß eine vorstellende Tätigkeit sich der spezifisch verschiedenen Empfindungsdaten bemächtigt, sie »beseelt« und dadurch erst vorstellt? Es scheint ja doch, daß diese Empfindungsdaten als bloße »formlose«, »stoffliche«, »hyletische« Gegebenheiten (Husserl) da sein können, z. B. als unbeachteter Empfindungshintergrund eines Erlebnisquerschnittes. Erst die vorstellende Intention macht sie zu »Vorstellungen«. Auch das Meinen ist übrigens eine beseelende Funktion, nämlich wenn es als sinngebender Akt dem Wort die Bedeutung verleiht. Sollten sich nun nicht vielleicht in der Weise dieser Beseelung bei beiden Aktarten wesensgesetzliche Unterschiede finden lassen, auf denen es beruht, daß man Vorstellen scheidet in Sehen, Hören, Tasten usw., aber nur ein Meinen kennt, so daß letzten Endes hier doch eine prinzipielle Verschiedenheit des Meinens und Vorstellens, wenn auch nicht im Sinne Reinachs, zutage tritt? Die »Präsenz« des Vorgestellten im Gegensatz zum Gemeinten scheint uns ein sehr beachtenswertes Moment für die Phänomenologie beider Akte. Selbst das »bloß« Vorgestellte, das Imaginierte, steht so da, als ob es mir nahe wäre[1], als ob ich es wirklich sehen, greifen, ansprechen könnte, und es tritt mir noch näher bei zunehmender Intensität des Vorstellens. Das Vorstellen kann zur Vision werden. Kann man das auch von dem Gedanken sagen? Die freudigste Nachricht, der beglückendste wissenschaftliche Einfall, der mich ganz erfüllt, tritt mir nicht nahe, als fühlte ich seine leibliche sinnliche Gegenwart.

Es wundert uns, daß Reinach von den Zahlen sagt, sie seien vorgestellt. Ich kann mir gewiß die Zahl 2 an zwei beliebigen einzelnen Gegenständen vergegenwärtigen und kann sagen, sie sei mir »in eben dieser Vergegenwärtigung präsent« (S. 204), aber das kann ich mit jedem kategorialen Gegenstand. Wir werden unten sehen, wie sich z. B. die Relation in ihrer Anschauungsgrund-

1) ».... cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello« (Descartes in der 6. Meditation, in deren Unterscheidung von imaginatio und intellectio noch manches Zeugnis für die Gedanken dieses Paragraphen sich findet).



lage darstellt. An anschaulichen Gegenständen kommt hier der Denkgegenstand gleichsam selbst zur »Anschauung«. Aber wenn sich sein Sinn so klärt, bleibt er doch dauernd gedacht oder gemeint. Er wird auch in seiner anschaulichen Gegebenheit nicht gesehen oder gehört, nicht vorgestellt. Reinach sagt S. 207, die Zahl zwei sei gedacht. Er verwendet also dieses Wort, da er das Denken zur Gattung des Vorstellens zählt, in einem andern Sinn wie wir, die wir es als die dem Meinen übergeordnete Gattung »intellektiver Akt« nehmen.

Auch der Behauptung Reinachs, das Meinen sei stets sprachlich eingekleidet, stimmen wir nicht zu. Man kann freilich als Meinen nur jenen sprachlich setzenden Akt bezeichnen, der in bestimmten Modifikationen dieses Setzens, als Behaupten oder Fragen in Erscheinung tritt (S. 199). Aber in diesen sprachlich setzenden Akten steckt doch das Meinen, welches auch ohne den sprachlich ausdrückenden Akt für sich als stummes Meinen gegeben sein kann. Nur was ich meine, kann ich nennen. Im Sprechen tritt zu dem meinenden der ausdrückende Akt hinzu. Man kann sagen, daß der meinende den ausdrückenden »fundiert«. Daß beide aber getrennt gegeben sein können, bezeugt nicht nur die tägliche Erfahrung, sondern ist auch in denkpsychologischen Versuchen oft festgestellt worden.

Weil wir ein nicht-sprachliches Meinen kennen, ist es für uns auch nicht schwer. die Frage Reinachs zu beantworten, wodurch die Überzeugung, die nicht ein sprachlich behauptendes Setzen ist (S. 199), die Beziehung auf ihr gegenständliches Korrelat gewinne (S. 212): eben durch das Meinen (wobei »Meinen« nur, wie bei Reinach, in etwas erweiterter Bedeutung als Meinen des Sachverhaltes, nicht bloß der Sachverhaltsgegenstände zu nehmen ist). Die Vorstellung dagegen, z. B. die Wahrnehmung einer roten Blume, ist für sich nie die zureichende Grundlage für eine Überzeugung wie etwa der, daß »diese Blume rot sei«. Zur Vorstellung müssen vielmehr meinende Akte hinzutreten, damit der Sinn der Überzeugung konstituiert werde. Das erkennt man aufs evidenteste, wenn man sich fragt, was denn bei gleichbleibender Vorstellung den wechselnden Sinn einer auf den Vorstellungsgegenstand bezogenen Überzeugung ausmache. Wie kommt es, daß ich im Hinblick auf dieselbe Vorstellung entweder die Überzeugung habe, »diese Blume ist rot«, oder »dies ist eine rote Blume, eine Nelke«, oder »das Rot gehört zur Blume« (nicht zu ihrem Hintergrund)? Denn man wird nicht bestreiten, daß eine Überzeugung, obwohl nicht sprachlich eingekleidet, diesen verschiedenen Sinn haben



kann. Was schafft nun die verschiedenen individualisierenden, generalisierenden, akzentuierenden, beziehenden Formen dieses Sinnes? Stellt diese auch die Vorstellung »vor« mich hin, so daß sie »präsent« und »da« sind wie das Blatt Papier oder der Mailänder Dom? Oder muß nicht vielmehr die Rede von der Nichtpräsenz des Gemeinten gerade auch im Hinblick auf solche Formen ihren Sinn gewinnen? Die Formen aber sind doch von ihren Gegenständen nicht zu trennen. »Diese Blume«, »eine rote Blume«, »die Nelke« (als solche) sind einheitliche Gedanken. Es ist doch undenkbar, daß etwa die Vorstellungen ihre Gegenstände, Farben, Gestalten usw. in individueller, allgemeiner, beziehender Fassung vor uns sinnlich hinstellten, ihnen damit sinnliche Gestaltungen verleihend nach Maßgabe der mannigfaltigen sinnlichen Konfigurationen, in denen vorgestellte Gegenstandselemente sonst auftreten können.

Auch das »Wissen um« den nicht vorgestellten Gegenstand (S. 213) kann für uns nur in Akten des Meinens fundiert sein. Denn kann man um etwas wissen, ohne es zu meinen?

Geyser[1] hat Reinachs Aufstellungen über das Meinen einer Kritik unterzogen und bestritten, daß das Meinen als ein letzter elementarer Tatbestand betrachtet werden dürfe. Er unterscheidet drei Begriffe von Meinen und zeigt, daß zwei derselben die von Reinach dem Meinen zugewiesene Funktion nicht üben können. Als dritten kritisiert er den von Reinach offenbar »gemeinten« Begriff des Meinens, denjenigen nämlich, den man im Auge hat, wenn man sagt, in dem Satz »das unendliche Wesen ist frei« sei das unendliche Wesen beim Gebrauch des Ausdrucks »unendliches Wesen« gemeint. Dieses Meinen kann nun nach Geyser ein Wissen um einen Gegenstand nur dann sein, wenn wir diesen »gemeinten« Begriff »früher einmal auch in sich selbst, d. h. durch Meinen uns zum Bewußtsein gebracht« haben. Zudem müssen wir einmal darauf aufmerksam geworden sein, daß das den Gegenstand meinende Zeichen, z. B. das Zeichen 3, einen bestimmten Sinn bedeutet und nicht einen anderen (S. 371). Es muß einmal ein »aktuelles Erleben« des Begriffs und der zwischen ihm und seiner Bezeichnung gesetzten Beziehung vorausgegangen sein.

Wenn diese Bemerkung als ein Argument gegen die elementare, nicht rückführbare Natur des Meinens betrachtet werden soll, muß ihr offenbar der Gedanke zugrunde liegen, daß etwas, was aktuell erlebt und »in sich selbst zu Bewußtsein gebracht« werden

1) Archiv für die gesamte Psychologie. XXVI. Bd. S. 366.



kann, nicht als elementarer Tatbestand bezeichnet werden darf, sofern es ohne diese Erlebnisaktualität auftritt. In unserer Sprache: Da das begriffliche Meinen auch anschaulich gegeben sein kann – wie sich dies z. B. bei der »Vorstellung« der Zahl 2 zeigte, und bei der »Selbstdarstellung« der Relation später zeigen wird – darum wird es in unanschaulicher Gegebenheit nicht ein neues, von jenem verschiedenes elementares Erlebnis darstellen. Aber das wäre nicht stichhaltig. Denn wir sahen schon, daß auch die anschauliche Gegebenheit der Zahl 2 besteht, nur sofern 2 gemeint ist. Der Tatbestand des Meinens steckt schon im anschaulichen aktuellen Erleben der 2, darum beweist dieses Erleben nichts gegen seine Originalität, deshalb ist das Meinen nicht etwa nur ein abgeblaßtes Anschauen.[1]

Geyser sagt nun positiv, das Meinen könne »naturgemäß nur in einer gewissen an das Bewußtwerden des Wortes oder Zeichens anknüpfenden Erinnerung an den bezeichneten Sinninhalt bestehen« (S. 371). Als eine Form der Erinnerung aber müsse man ihm die Originalität absprechen. Doch soll nicht jede Erinnerung als ein Wissen durch »Meinen« bezeichnet werden, »sondern nur die Erinnerung, bei der das Erinnerte nicht wiederum in seinem Selbst – als Anschauungsbild oder begriffliches Erlebnis – dem Bewußtsein gegenwärtig ist« (S. 372). Eine solche Erinnerung wird auch ein »erinnerndes Wissen« genannt. Wir sagen dagegen: Eine Form der Erinnerung ist das Meinen n i c h t, denn zur Erinnerung gehört notwendig das Bewußtsein, d a ß d a s E r i n n e r t e w a r. Dieses fehlt aber beim Meinen eines Gegenstandes. Wenn ich ein Wort verstehe, also den Gegenstand, den es nennt, meine, so ist das etwas anderes als ein Bewußtwerden, daß dieser bestimmte Sinninhalt mit dem Wort bezeichnet wurde. Oder welche Erinnerung sollte das Meinen sonst sein? Alle Erinnerung ist zudem als Bewußtsein, daß etwas war oder ein solches war u. dgl., immer ein Sachverhaltsbewußtsein. Das Meinen dagegen ist kein Sachverhaltsbewußtsein, es sei denn, daß man es in diesem erweiterten Sinn nimmt, wie Reinach. Aber auch ein Gegenstand ist doch gemeint, derjenige

1) Wir geben also Geyser zu, daß wir uns den Sinn eines Begriffs so »vergegenwärtigen« können, »daß wir diesen in seinem Selbst wahrnehmen« (Lehrb. d. allg. Psychologie S. 568). Man kann auch diese Vergegenwärtigung das »ursprüngliche«, »ganze und eigentliche Verständnis der Begriffswörter« nennen, wenn man damit lediglich die Unterschiede anschaulicher und signitiver Gegebenheit treffen will. Aber diese Vergegenwärtigung ist nicht die elementare gegenüber der abgeleiteten des Meinens, sondern es setzt jene voraus.



z. B., von dem der Sachverhalt gilt, oder derjenige, welcher nicht in einem Sachverhaltszusammenhang steht, den ich etwa beim Verstehen eines bloßen Wortes meine. Nicht minder gilt von jedem Wissen, daß es ein Sachverhaltsbewußtsein ist. Die Analyse führt also immer wieder auf das Meinen als einen letzten originären Tatbestand zurück. Die Begriffe Erinnerung und Wissen gebraucht Geyser freilich auch in einem anderen Sinn als dem hier angenommenen, sprachüblichen. In seinem Lehrbuch der allgemeinen Psychologie sagt er z. B. (S. 60), die Erinnerung könne in der Reproduktion des ehemaligen Inhalts im Bewußtsein bestehen, z. B. einer roten Farbe. Daneben gibt es ein »Gedächtniswissen« von Inhalten, wenn diese, »wo wir uns ihrer erinnern, nicht in ihrem Selbst, d. h. nicht in der ehemaligen Weise von uns erlebt werden«. Dieses Gedächtniswissen hat nicht die Form der Vorstellung, es ist eine »unsinnliche« Bewußtseinsform (S. 61). Geyser spricht auch von einem »rein intentionalen Wissen«, das sich auf Gegenstände beziehe, »die wir in ihrem Selbst nicht wahrnehmen, noch jemals wahrnehmen können«, und das seinen Gegenstand »nur denkend erkenne« (S. 36). Ein Gedächtniswissen nun mag ein unanschauliches Vorstellen sein. Als solches ist es streng zu scheiden von dem nur »denkenden Erkennen« eines Gegenstandes, wie es z. B. im Verstehen eines Wortes vorliegt. Von diesem sagt Geyser in einer Wiedergabe Messerscher Gedanken: »Dieses Verstehen ist das Erlebnis von Intentionen oder intentionalen Akten, womit Messer im Anschluß an Husserl unser Bewußtsein bezeichnet, in unserm Denken einen bestimmten individuellen oder allgemeinen Gegenstand zu 'meinen'. In diesen intentionalen Akten erblickt Messer mit Recht Bewußtseinsinhalte, die von Wörtern, Empfindungen und Vorstellungen spezifisch verschieden sind« (S. 566). Das ist es, was wir in diesem Kapitel vertreten haben.

§ 11.

Der Meinungssinn.

Auf allen Stufen unserer Untersuchung des Unterschiedes von Meinen und Vorstellen zwangen uns einsichtige Gründe das Meinen als ein Denken anzusprechen, das Vorstellen aber dem Wahrnehmen zuzuordnen. In der Tat, es ist der alte Gegensatz der intellektio und der sensatio, den wir in beiden Aktarten erfassen. Diese Anschauung stimmt überein mit der modernen experimentellen Forschung, die weiß, daß sie Denkpsychologie treibt, wenn sie die Bedeutungserlebnisse beim Verstehen von Worten und Sätzen untersucht. Da

wir hier bei einem Problem Kants stehen, mag aber auch darauf hingewiesen werden, daß die Überzeugung von der prinzipiellen Verschiedenheit von Vorstellen und Denken, von Sinnlichkeit und Verstand ein Fundament der Kantischen Philosophie ist. Die »Rezeptivität der Eindrücke«, durch die ein Gegenstand gegeben, die »Spontaneität der Begriffe«, durch die er gedacht wird, sind ja für Kant die »zwei Grundquellen des Gemüts«, aus denen unsere Erkenntnis entspringt. Es ist besonders interessant zu sehen, wie ihm in seiner Frühzeit die Leistungen beider Fähigkeiten deren prinzipiellen Unterschied offenbarten — ganz so, wie sie für uns die entscheidenden Argumente lieferten. Bei der Betrachtung der substantiellen Zusammenstellung fiel es Kant auf, daß dieser Begriff im menschlichen Geist einen »zweifachen Ursprung« habe. »Aliud enim est, datis partibus compositionem totius sibi concipere per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc notionem generalem, tanquam rationis quoddam problema, exsequi per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuito distincto«.[1] Die Begriffe des Continuums und des Ganzen haben wir nach Kant in nichtvorstellbarer Weise (irrepraesentabile), sie offenbaren ebenso den Unterschied zwischen der sensitiven und intellektuellen Fähigkeit unseres Geistes, ein Unterschied, der darin besteht, daß wir oft die allgemeinen Begriffe des Intellekts nicht konkret darstellen und in Anschauung überführen können (in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse, S. 389). Kant bezeichnet Vorstellen und Denken auch nach dem generellen Wesen ihrer Leistungen, indem er sagt: »Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen: durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.« (Transzendentale Ästhetik § 1. Ähnlich an vielen anderen Stellen.) Was den Begriff anlangt, so entspringt er streng genommen nicht dem Verstand überhaupt, sondern einem besonderen Verstandesakt, dem Meinen. Zum mindesten entspricht er ihm immer als sein objektiv-logisches Korrelat, mag er auch in manchen Fällen aus der urteilenden und schließenden Verstandestätigkeit mit entspringen. Die Zuordnung des Begriffs, jener logischen Gegebenheit, zum Meinen läßt nun wiederum die intellektive Natur des Meinens aufs deutlichste erkennen. Daß diese Zuordnung besteht, haben wir gesehen; die Formen der Einzelheit und Allgemein-

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Akademieausgabe Bd. 2, S. 387).



heit, in denen die Begriffe auftreten, sind gedankliche Momente, die nur meinend erfaßt werden können. Auf Grund des Zusammenhangs von Meinen und Begriff war ja auch unsere bisherige Untersuchung eine Erörterung der Frage, was mit einem Subjektbegriff im analytischen Urteil gemeint sei. Wollen wir aber die Beziehung zwischen Meinen und Begriff kurz ausdrücken, so muß man sagen: der Begriff ist der Sinn des Meinens.

Es ist nicht leicht, den Begriff nach seiner Wesenheit zu erkennen. Er ist idealer Natur. Sinne, Bedeutungen wird man vergeblich im Bereich empirisch realer Tatsachen oder im Seelischen unter den Akterlebnissen suchen. Aber so sehr man auch in theoretischen Betrachtungen das Wesen des Begriffs verkannt hat, man weiß doch im gegebenen Fall sehr sicher zu sagen, ob ein Begriff dieses oder jenes meine. Die Richtung der Begriffsintention erkennt man leicht, so unfaßlich uns auch das Wesen des Begriffs an sich sein mag. Mit dem Begriff oder dem Sinn des Meinens haben wir uns in dieser Untersuchung auf Schritt und Tritt befaßt. Wir fragten allgemein, welche Momente im Sinn eines Wortes enthalten seien. Es schien uns unmöglich, daß der Sinn eines Ausdrucks wie »Rabe«, ein empirischer Subjektbegriff also, bald dies bald jenes besagen sollte. Andrerseits ließen äquivoke Ausdrücke verschiedene Sinne erkennen. Sinnesdeutung war es, wenn wir annahmen, in manchen Begriffen wie z. B. »Rappe« seien zwei Gegenstände gedacht (schwarz und Pferd), und sie seien in determinierender Weise als zugehörig gedacht. Eine vermeintliche, irrtümliche Sinnesdeutung schien dagegen vorzuliegen, wenn man meinte, die erfüllenden Merkmale seien in empirischen Begriffen intendiert ... und dergleichen mehr. Sicher ist, daß von einer richtigen Deutung des Subjektbegriffes die Erkenntnis des Wesens der analytischen Urteile abhängt. Die falschen Ansichten über diese Urteilsklasse, an denen kein Mangel ist, sind umgekehrt vielfach auf grobe Sinnesverkennungen zurückzuführen. Wir wollen dies, da uns der Sinn nun durch praktische Analysen und theoretische Erwägungen vertrauter geworden ist, an einigen Beispielen nachzuweisen versuchen. Vorher aber bedarf es noch einer Bemerkung. Wir haben den Sinn des Meinens dem Begriff gleichgesetzt. Dieser Gebrauch des Wortes Begriff weicht von dem üblichen, auch von uns angenommenen, für den der Begriff, wie wir ausführten, das sinnerfüllte nennende Wort ist, ein wenig ab. Denn der Meinungssinn kann bestehen ohne das Wort, dem er einen Sinn gibt. Es ist ja möglich etwas zu meinen, ohne es mit einem Wort zu nennen. Nicht einmal die Vorstellung des Wortes ist erforderlich, damit ein

Meinen zustande kommt. Wenn eine neue Begriffsbildung vollzogen wird, geht der stumme Gedanke dem Wort voraus, ebenso, wenn wir uns auf den entfallenen Terminus für ein Gedachtes besinnen. Der Begriff im Sinne des Meinungssinnes schließt also im Gegensatz zum Begriff im üblichen Sinn nicht das Wort ein. Er ist nicht wie dieser die Einheit von Wort und Bedeutung. Aber abgesehen von dem Fehlen des Wortes ist auch seine Bedeutung selbst eine andere, genauer gesprochen – denn nur ein Wort bedeutet –: der Meinungssinn selbst ist ein anderer als der Sinn nennender Worte. Mit dem Wort nämlich fehlt dem Meinungssinn auch die Nennung, jenes Sinnesmoment, das nennenden Worten immer eignet. Wir verstehen ja (Sinnesdeutung!) den Sinn eines Terminus als eine Nennung, als einen Hinweis, und darin unterscheiden sich die Termini von anderen Worten. Im stummen Meinen dagegen nennen wir nicht, fassen auch keine Nennung verstehend auf. Also ist sein Sinn ein anderer, einfacherer – der pure Meinungssinn. Wenn wir ihn nun für sich allein auch Begriff nennen, so geschieht es, weil dieser Ausdruck uns, so angewandt, für manche Formulierungen bequem ist. Es ist aber auch nicht reine Willkür. Denn der Kern, das Wesentliche eines Wortsinnes ist doch nicht die Nennung, sondern der Inhalt dieser Nennung d. h. der Meinungssinn. Übrigens trennen wir Begriff und Wort auch sprachlich, z. B. wenn wir fordern, ein Begriff müsse bei dem Worte sein.

L o t z e hat den Begriff der analytischen Urteile zu erweitern versucht, indem er behauptete, daß alle kategorischen Urteile von der Form »S ist P«, also auch die Erfahrungsurteile oder synthetischen Urteile a posteriori, »identische« Urteile seien. Er versucht diesen Satz einsichtig zu machen durch eine Auslegung des Subjekt- und Prädikatsinnes solcher Urteile, indem er sagt:[1] In dem Urteil »einige Menschen sind schwarz«, »verstehen wir« mit dem Ausdruck »einige Menschen« »doch keineswegs einen so unbestimmt gelassenen Teil« (der Menschen überhaupt), sondern man »m e i n t von Anfang an nur diejenigen, die schwarz sind, kurz die Neger«. Indessen – mit dieser Behauptung ist die ganze Aufstellung Lotzes hinfällig. Wenn alle seine Deduktionen über die Unrichtigkeit der bisherigen Bestimmungen des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat zu Recht beständen, so ist es doch evidentermaßen falsch, daß in dem angeführten Urteil Subjekt- und Prädikatbegriff identisch sei. »Denn einige Menschen« bedeutet n i c h t »die schwarzen Menschen«. Sondern

1) Logik (Philosophische Bibliothek). S. 80.



wir meinen in der Tat »einen unbestimmt gelassenen Teil« der Menschen, denn der Ausdruck »einige« hat gerade den Sinn, eine unbestimmte Menge zu meinen. Wenn er diesen Sinn nicht hätte, wie käme Lotze darauf, diesen Sinn in ihm zu vermuten? Aber vielleicht ist dies nur Schein? »Es sieht so aus, als sei der allgemein ausgedrückte Begriff S das Subjekt, das allgemeine P sein Prädikat ...«, sagt Lotze (a. a. O. S. 79), »das wahre Subjekt« des Urteils sind die Neger. S meint also dasselbe wie P.

Nun, man halte die Begriffe »einige Menschen« und »die Neger« nebeneinander und frage nach ihrem eigentlichen, nicht bloß scheinbaren Sinn, so kann kein Zweifel sein, daß ihre Intentionen in eigentlichster und eindeutigster Weise auf Verschiedenes gehen. Daß sie wirklich eine verschiedene Zielrichtung haben, ist deshalb evident, weil der Sinn der Bedeutungserlebnisse ein evidenter ist. Wenn ich mit zwei Ausdrücken, wie den vorliegenden, Verschiedenes meine, so ist es absurd zu fragen, ob ich nicht doch etwa das Gleiche meine. Denn auf mein Vermeinen allein kommt es an, wie wir schon sahen. Daß ich etwas »vermeinte« (= annahm), was irrtümlich war, darüber kann mich zwar die Erfahrung belehren. Aber, daß ich Gleiches meine, wenn ich Verschiedenes meine, ist unmöglich, »denn ich muß doch wissen, was ich habe denken wollen« (B. 756). Man könnte nun denken, daß die beiden Termini zwar an sich verschiedene Bedeutung haben, daß sie aber im Urteilzusammenhang als gleichsinnig aufzufassen seien. Aus diesem gehe nämlich hervor, daß unter einigen Menschen hier die Neger verstanden seien. Lotze scheint wirklich diesem Gedanken zuzuneigen. Er sagt zur Begründung der Behauptung, daß wir mit »einigen Menschen« in seinem Beispiel die Neger meinen: »denn es ist gar nicht in unser Belieben gestellt, welche einigen Menschen wir aus der ganzen Menge der Menschen herausgreifen wollen ... man muß also diejenigen wählen und meint von Anfang an nur diejenigen, die schwarz sind, kurz die Neger«. Wenn wir hier wirklich eine Auswahl unter den Menschen vollziehen und danach den Sinn des Subjektwortes bestimmen, so könnten wir dazu nur durch die volle Kenntnis des ganzen Satzsinns veranlaßt sein, die rückwirkend ihren Einfluß auf die Auffassung des Subjektbegriffs ausübte. Aber auch das ist evidentermaßen unrichtig. Der restlos verstandene Satz hat keineswegs den von Lotze behaupteten Sinn, er sagt vielmehr in seiner vollerfaßten Bedeutung von einigen Menschen etwas aus, von einem unbestimmten Teil der Menschen. Das Subjekt hat also seinen Sinn nicht verändert, nachdem der ganze Satz verstanden war, sondern hat denselben Sinn wie der isolierte

Ausdruck. Wir haben auch kein Umschlagen des Sinnes beobachtet, derart, daß man erst »einige Menschen« und dann »Neger« gemeint hätte. Man erkennt dies ganz deutlich, wenn man zum Vergleich einen Fall heranzieht, in dem ein solches Umschlagen tatsächlich stattfindet. Lotzes Beispiel »der Hund säuft« ist ein solcher. Der Ausdruck »der Hund« ist äquivok, er bezeichnet sowohl den Hund im allgemeinen als auch den einzelnen Hund, wenn ich nämlich von dem Hund hier spreche. Nun mag es vorkommen, daß ich den Ausdruck in seiner allgemeinen Bedeutung auffasse, wenn ich das Urteil noch nicht ganz vernommen habe. Ich denke, es soll mir über den Hund als solchen etwas mitgeteilt werden. Aber dann merke ich, es handelt sich um den Hund hier. Ich kann dann das Umschlagen des Auffassungssinnes und das Bewußtsein, daß ich auf falschem Weg war, deutlich feststellen. Es haben sich zwei Sinne geschieden. Nie aber erkennen wir die Gedanken »einige Menschen« und »Neger« als zwei mögliche und sich ablösende Sinne des Ausdrucks »einige Menschen«. Lotze deutet den Sinn um, wenn er behauptet, daß dies stattfände.

Eine andere Art von Sinnesverkennung zeigt sich in der Betrachtung der analytischen Urteile bei Sigwart. Wir meinen jetzt nicht die irrtümliche Auffassung empirischer Begriffe, die allen erfüllenden Merkmalen eines Gegenstandes in seinem Begriff Sinnesmomente als analytische Merkmale entsprechen läßt, sondern eine unberechtigte Ausdehnung der Begriffe Subjekt und Prädikat, die zugleich eine Erweiterung des Begriffs der analytischen Urteile selbst zur Folge hat. Sigwart führt aus: »Kants Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile betrifft nur das Verhältnis des Prädikats zu dem durch das Subjektswort bezeichneten, als gegeben angenommenen Begriffe. Sie wird von Kant nicht angewendet auf diejenigen Urteile, in denen das Subjekt eine einzelne anschauliche Vorstellung ist« (Logik I[3] S. 133). »Der Art aber sind alle wirklichen und ursprünglichen Erfahrungsurteile« (S. 141). Als Beispiele führt Sigwart an das Wahrnehmungsurteil »diese Rose ist gelb«. Hier sei ja der Ausdruck »diese Rose« nur die sehr unvollkommene Bezeichnung eines konkreten einzelnen Dinges, er solle mir nur durch das Demonstrativ die Anschauung vorführen, »die durch Wörter gar nicht ausdrückbar ist; und dieses anschauliche Ding ist das Subjekt meines Urteils...« »Dieses Subjekt aber analysiere ich in meinem Urteil.« »Ein Element meiner Anschauung ist identisch mit dem, was ich gelb nenne, und dieses prädiziere ich dann von dem Ganzen...« Also sind auch hier die Bedingungen des analytischen Urteils erfüllt,



die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat ist durch Identität gedacht. Das Wahrnehmungsurteil gehört daher zu den analytischen Urteilen, die in ihrer sinngemäßen Erweiterung von Sigwart unmittelbare Urteile genannt werden.

Wenn man dieser Deduktion folgt und sich dabei unserer Unterscheidung von Begriff und Anschauung erinnert, so muß es vornehmlich auffallen, daß hier die Anschauung, das »anschauliche Ding«, (S. 142) als Subjekt des Urteils bezeichnet wird. Wie kann ein anschaulicher Inhalt oder ein anschauliches Ding Subjekt eines Urteils sein? Jeder wird doch vielmehr den Ausdruck »diese Rose« in Sigwarts Beispiel für das Subjekt dieses Satzes erklären. Nicht der Wortlaut dieser Bezeichnung ist freilich das Subjekt, aber der sinnerfüllte Wortlaut, die Worte, sofern sie etwas bedeuten, kurz, der Begriff »diese Rose«. Ein Satz selbst bedeutet ja etwas, er ist eine »Bedeutungseinheit«, jedes seiner Elemente, z. B. das Subjekt, kann also auch nur eine Bedeutung, eine Sinnesgegebenheit sein, nie aber ein anschauliches Ding. Und diese Bedeutung braucht ja nicht erst gesucht zu werden, sie liegt für jeden, der die Worte »diese Rose« versteht, klar zutage. Sigwart selbst umschreibt den Sinn dieser Bedeutung, er sagt z. B. das »diese Rose« habe die Funktion, dem der gegenwärtig ist, die Anschauung vorzuführen. In der Tat hat das Demonstrativum diesen oder einen ähnlichen Sinn. In seiner Funktion hinzuweisen, ist es eine eigenartige Sinnesgegebenheit. Und nur in diesem seinem Sinn kommt es für die Logik in Frage. Die Anschauung oder das anschauliche Ding aber ist überhaupt keine logische Sinnesgegebenheit, sie ist vielmehr die sinnliche Grundlage, auf der sich der Sinn des Urteils, das über sie gefällt wird, aufbaut. Will ich deshalb ein Urteil untersuchen, indem ich frage, in welchem Verhältnis bei ihm Subjekt und Prädikat stehen, so habe ich mich nur an die Bedeutungen der Subjekt- und Prädikatworte zu halten und festzustellen, was mit ihnen gemeint ist. Wenn ich dagegen »analysiere«, was in einem Anschauungsinhalt enthalten ist, so untersuche ich nicht mehr das Urteil, sondern etwas anderes, vielleicht den Gegenstand, auf den das Urteil sich bezieht. Wahrnehmungsurteile dürfen also nicht deshalb als analytisch bezeichnet werden, weil in dem Wahrnehmungsgegenstand sich durch Analyse mancherlei Merkmale aufzeigen lassen. Auf die Analyse des Subjektbegriffs allein kommt es an, er und nicht der Gegenstand, das anschauliche Ding, ist das »eigentliche Subjekt des Erfahrungsurteils«. Es liegt gewiß die Versuchung nahe, den Sinn eines »okkasionellen« Ausdrucks wie »diese Rose« in dem Bezeich-

neten und nicht in der Bezeichnung zu suchen.[1] Aber man frage sich nur, was denn diese Bezeichnung für sich sei, d. h. dieser Gedanke des Hinweises, des Hinweises auf ein Nahes und Gegenwärtiges und wie wir ihn sonst noch charakterisieren mögen. Er, den wir so als etwas Geschlossenes, für sich Gegebenes betrachten können, ist offenbar die einzige und eigentliche Bedeutung, der Sinn des Wortes und — wenn dieses an der Subjektstelle steht — das »eigentliche« Subjekt. Das Bezeichnete für die Bezeichnung, den Subjektgegenstand für den Subjektbegriff nehmen ist dagegen eine Verkennung des Logischen überhaupt, ein Verlassen des Sinnesgebietes. Es heißt diesen für die Behandlung logischer Fragen verderblichen Irrtum zum Prinzip erheben, wenn Sigwart unter Betonung erklärt, daß es sich um die Bedeutung der immer allgemeinen Wörter gar nicht handle (S. 142). Im Gegenteil: gerade um die Wortbedeutungen handelt es sich in der Logik, zumal bei der Klassifikation der Urteile.

Die Verkennung des Sinnes bei Sigwart ist, wie wir schon sagten, anderer Art wie bei Lotze. Denn während dieser, durch Spekulationen über die Funktion der Kopula verleitet, dem wahren Sinn des Subjektwortes einen falschen unterlegt, ersetzt Sigwart den Subjektsinn durch etwas, was gar nicht Sinn ist, nämlich den anschaulichen Inhalt einer Wahrnehmung, durch eine alogische Gegebenheit also. Genau denselben Fehler begeht Erdmann, dessen Meinung wir hier zuletzt besprechen wollen. Auch Erdmann erweitert den Begriff der analytischen Urteile. In vielen von Kant für synthetisch erklärten Urteilen sei nämlich »der Gegenstand vor dem Urteil gegeben« (Logik I², S. 270). Zu diesen gehören nach Erdmann u. a. die Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile. So wird z. B. in dem Wahrnehmungsurteil »dieses Stück Gold ist fein gedehnt« das neue Merkmal (fein gedehnt) »der Vorstellung des Goldes, das in der Wahrnehmung vorliegt, schon durch den Apperzeptionsvorgang zugeführt«. Das Urteil also »verhilft der erfolgten Aufnahme des Merkmals in den Wahrnehmungsbestand nur zum prädikativen

1) Auch Trendelenburg ist ihr unterlegen, und zwar bei der Deutung eines mathematischen Urteils: »Diese Parabel schneidet einen Kreis«, ein solches Urteil, sagt man, ist synthetisch; denn die Anschauung des Prädikats (schneidet einen Kreis) liegt auf keine Weise in dem Begriff einer Parabel. Allerdings liegt diese Anschauung nicht in dem allgemeinen Begriff. Aber ist das Subjekt ein solcher? »Diese Parabel schneidet einen Kreis« ist ein Urteil der Anschauung. Was in der Anschauung liegt, wird im Prädikat ausgedrückt (Logische Untersuchungen. II, S. 265).



Ausdruck, fügt es nicht selbst erst in sie ein« (S. 295). Kant hat also Unrecht, hier von einer Erweiterung der Erkenntnis durch solche Urteile zu sprechen, da »die Aufnahme des Merkmals in die Subjektvorstellung des Gegenstandes nicht erst durch das Urteil erfolgt, sondern eine unerläßliche Vorbedingung dafür ist, daß das Urteil gefällt werden kann« (S. 293). Durch diese Überlegung kommt Erdmann zur Aufstellung der Klasse der »analysierenden Urteile« (S. 270), die er manchmal auch analytische nennt und in die er nicht nur Wahnehmungs- und Erfahrungsurteile einbezieht, sondern auch diejenigen, deren Gegenstand nicht in der Präsenz der Wahrnehmung, sondern »lediglich durch Repräsente irgendwelcher Art von früheren Wahrnehmungen gegeben ist«. Betrachten wir Erdmanns Ansicht an seiner Analyse des Wahrnehmungsurteils etwas näher, so erkennt man die Übereinstimmung mit den Sigwartschen Gedanken sofort. Ob das Urteil »dieses Stück Gold ist fein gedehnt« analytisch ist, hängt ab von dem vorliegenden »Wahrnehmungsbestand«, wie ihn mir der »Apperzeptionsvorgang« zuführt, von der Anschauung, wie Sigwart sagte. Es kommt nicht darauf an, was das Subjekt »dieses Stück Gold« meint, ob das Merkmal fein gedehnt in ihm versteckterweise gedacht ist, sondern darauf, ob ein fein gedehntes Stück Gold in dem Wahrnehmungsbestand vorliegt. Dieser ist das eigentliche Subjekt des Urteils. Wir haben demgegenüber wiederholt dargelegt, daß der Wahrnehmungsbestand noch kein Urteil ist, daß er vielmehr als die Grundlage des Urteils bezeichnet werden muß. Wir könnten uns dabei auf Erdmann berufen, der an vielen Stellen sich ähnlich ausdrückt und z. B. sagt, daß den materialen Gliedern des Urteils (dem Subjekt und Prädikat) »ein präsenter Wahrnehmungsbestand zugrunde liegt« (271), daß der Gegenstand vor dem Urteil gegeben sei, daß das Wahrnehmungsurteil »auf den Wahrnehmungsbestand geht, um diesen zu formulieren« (S. 285), daß die Aufnahme des Merkmals in die Subjektvorstellung die unerläßliche Vorbedingung des Urteils sei (s. o.) u. dgl. Wenn zwei Dinge in solchen Relationen zueinander stehen, so können sie nicht identisch sein. Aber diese Identität wird in der Tat von Erdmann behauptet. Er sagt, daß beim Wahrnehmungsurteil die »Subjekts- und Prädikatsinhalte dem Urteilenden, während er das Urteil vollzieht, in der Wahrnehmung vorliegen« (S. 271), »daß in dem Inhaltsbestand des Subjekts und des Prädikats nichts vorhanden ist, was jenseits des apperzipierten Wahrnehmungsbestandes liegt« (S. 271), er nennt auch die Wortbedeutungen die »in dem Satz formulierten Wahrnehmungs-

inhalte« (S. 281). Diesem gehören seine Merkmale »in logischer Immanenz« an (S. 289), die Trennung in Subjekt und Prädikat ist »eine rein sprachliche«. Fragt man, wie es komme, daß in einem Wahrnehmungsurteil das Prädikat (»viereckig«) doch eine allgemeine Bedeutung habe, so erhält man zur Antwort, das sei »nichts als ein Vorurteil« (S. 285). »Niemand, der gelernt hat, seinen Bewußtseinsbestand zu bestimmen, wird dies für den gegebenen Fall behaupten können« (S. 284). Man sieht, der Sinn wird von Erdmann gestrichen. Der Logiker verläßt sein Forschungsgebiet und orientiert sich psychologisch. Kein Wunder, daß er da zu seltsamen Erweiterungen rein logischer Bestimmungen, wie der des analytischen Urteils, gelangt. Nicht zu wundern auch, daß er zu einem Vertreter der von uns bekämpften Relativierung des Begriffssinnes wird. Denn der Wahrnehmungsinhalt, den ich mit einem Subjektbegriff meine, kann ja von Fall zu Fall ein verschiedener sein, zudem genügt es, daß ich mich beim Hören des Wortes eines Merkmals, das mir ehemals neu war, erinnere, um dieses Merkmal zu einem analytischen und das Urteil selbst zu einem analytischen Urteil werden zu lassen.[1] Ob die Urteile der Forderung, mit Notwendigkeit giltig zu sein, genügen, wird dabei von Erdmann so wenig wie bei den anderen Relativisten in Frage gezogen.

§ 12.
Die Aktualität der Meinungsintention in zusammengesetzten Ausdrücken.

Wir kommen nunmehr auf unsere Bestimmung des Sinnes einiger Subjekte in analytischen Urteilen zurück. Die Analyse von Ausdrücken von »Rappe«, »Jungfrau«, »Greis« u. a. hatte uns zu dem Ergebnis geführt, daß diese Begriffe, obzwar sprachlich einfach, doch ihrem Sinn nach zusammengesetzte Begriffe seien: »Rappe« bedeutet soviel wie »schwarzes Pferd« usw. Unsere Behauptung ging noch weiter. Sie bezeichnete den Teilgegenstand schwarz als **gemeint**. Eine Meinungsintention also sollte sich beim Verstehen des Wortes Rappe auf schwarz wie auf Pferd richten und diese beiden Gegenstände sollten durch einen neuen Gedanken, nämlich den der Zugehörigkeit, verbunden gedacht sein, wobei die Adjektivform in dem zusammengesetzten Ausdruck jenes verbindende Sinnes-

1) Konstruierende Urteile »werden ausnahmslos abgeleitete analysierende Urteile, sobald sie auf Grund einer erstmaligen Bildung erinnert werden« (Logik I² S. 278).



moment darstellt. Faßt man diese Aufstellungen in strengem Sinn, so würden sie besagen, daß »Rappe« und »schwarzes Pferd« nicht nur äquivoke Ausdrücke sind, sondern daß der Unterschied in beiden Fällen nur darin bestehe, daß verschiedene Worte aufgefaßt werden — verschieden vor allem nach ihrer Zahl, da der zusammengesetzte Ausdruck ja aus zwei Worteinheiten besteht. Gegen diese Ansicht aber lassen sich mancherlei Bedenken ins Feld führen. Zunächst muß man doch fragen, ob denn die Selbstbeobachtung tatsächlich das Behauptete bestätigt. Vollziehen wir beim Hören des Wortes »Rappe« eine Mehrheit von Denkakten? Und vollziehen wir sie in der Folge, die der zusammengesetzte Ausdruck vorschreibt, also erst »schwarz« und dann »Pferd«? Denn wir müssen doch annehmen, daß wir Wort für Wort auffassen, wie es die Rede darbietet. Scheint nicht im Gegenteil der Gedanke »Rappe« ein schlichter Meinungsakt zu sein, zum mindesten nicht komplizierter als der Gedanke »Rabe«, so daß zwar sinnbelebende Vorstellungselemente, wie das Bild eines Raben, zum Verständnis des Wortes hinzutreten und es so erleichtern mögen, der eigentlich sinngebende Akt aber doch nur einer, eben der Gedanke »Rabe« ist. So wäre auch hier die etwa festzustellende Zusammengesetztheit des Verständnisaktes nichts anderes als ein solcher sinnbelebender Vorstellungsakt, der die Intention selbst in ihrer begrifflichen Einfachheit gar nicht berührt. Und sagten wir nicht selbst (in § 6), daß die Logik jedem Wort doch nur einen Begriff zuordne? Im Gegensatz dazu wäre hier eine Mehrheit von Begriffen angenommen und man dürfte von dem Begriff »Rappe« im strengen Sinn nicht reden. Die Logik hätte an der grammatischen Gliederung kein Maß für die Gliederung des Gedankens. Denn der Sinn und nicht der Laut muß ihr maßgebend sein.

Solche Einwendungen sind durchaus berechtigt und bedürfen einer Beantwortung. Aber sie sind letzten Endes kein Beweis für die Unrichtigkeit unserer These von der Zusammengesetztheit der in Frage stehenden Ausdrücke. Es mag so sein, daß eine Folge von Denkakten, wie sie an den zusammengesetzten Ausdruck »schwarzes Pferd« geknüpft ist, beim Verstehen des Wortes »Rappe« nicht stattfindet. Wir glauben sogar, daß die Selbstbeobachtung nur immer den sozusagen fertigen Verständnisakt des Wortes »Rappe« vorfindet, daß sie aber nicht feststellen kann, daß »schwarz« und »Pferd« in einer Sukzession gedacht werden. Worauf es uns aber auch lediglich ankommt, ist, daß diese Gegenstände überhaupt gedacht werden, daß sie gemeint sind. Sie können aber gemeint sein, ohne daß die Meinungsakte sich folgen wie die entsprechen-



den Worte. Der Sinn kann durchaus derselbe bleiben. Man muß sich nur klar machen, daß der Sinn eines zusammengesetzten Ausdrucks erst dann vollzogen ist, wenn er mir in allen seinen Bestandteilen simultan gegeben ist. Die Teile sind ja in einem Bezug gedacht, und die Teile in ihrer Beziehung machen erst den Sinn des Ausdrucks aus. Hätte ich z. B. beim Auffassen eines Satzes das Subjekt vergessen, wenn ich das Prädikat denke, so verstünde ich nicht den Satz, der seinem Sinne nach doch eine Einheit aus allen Satzbestandteilen ist. Ebenso verhält es sich natürlich bei einem attributiven Ausdruck wie »schwarzes Pferd«: erst wenn ich »Pferd« verstanden und »schwarz« im Verständnis festgehalten habe, kann ich das Pferd als ein schwarzes denken. Die Sinneserfassung komplexer Ausdrücke erfordert die simultane Gegebenheit aller Meinungsakte, in denen sich das Verständnis der Bedeutungsteile vollzieht. Dies ist offenbar eine evidente phänomenologische Einsicht. Deshalb kann man sagen, daß es für die Frage nach dem Sinn ganz gleichgültig ist, in welcher Folge sich die zum Verständnis erforderten Akte einfanden, wenn sie nur vollständig da sind und in ihrer Gesamtheit denselben Sinn realisieren, wie die sukzessiven Akte, dieselbe Gegenständlichkeit, denselben Sachverhalt denken. Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß es einerlei sei, wie sich in einem Satz oder Satzteil die bedeutungtragenden Worte folgen. Im Gegenteil, der Sinn der Rede hängt ja von der Wortfolge vielfach ab: es ist etwas anderes, ob ich sage 5 bis 3 oder 3 bis 5. In beiden Fällen aber wird der eigentliche Verständnisakt dadurch kein anderer, daß ich die 5 oder die 3 zuerst aufgefaßt habe, denn das Verständnis eines solchen arithmetischen Ausdrucks besteht in dem simultanen Denken seiner drei Bedeutungsteile.

Aber entsprechen hier überhaupt den Bedeutungsteilen besondere Meinungsakte, wenn sie nicht auch in der Sukzession auftreten, die der bedeutungsidentische, zusammengesetzte Ausdruck zu fordern scheint? Ist in »Rappe« das Merkmal schwarz gemeint? Da nicht bestritten werden wird, daß der Sinn von »Rappe« derselbe ist wie von »schwarzes Pferd«, da ferner, wie wir gesehen haben, komplexe Sinneserlebnisse beim Verstehen zusammengesetzter Redeteile simultan gegeben sind, tragen wir kein Bedenken, diese Frage zu bejahen und zu behaupten, daß der zum Sinneserlebnis »Rappe« gehörige Teilakt »schwarz« auch hier vollzogen wird, daß schwarz gemeint ist. Eine flüchtige Beobachtung wird sich freilich hier wie überhaupt bei einer Analyse der Denkerlebnisse für be-



rechtigt halten zu sagen, sie fände nur das Vorstellungsbild eines schwarzen Pferdes, also einen einfachen Vorstellungsakt vor. Nach unseren früheren Ausführungen brauchen wir eine solche Behauptung hier nicht mehr zu widerlegen. Ein Vorstellungsbild des Rappen kann niemals die Bedeutung des Wortes »Rappe« sein, immer ist es etwas anderes als der Sinn jenes Allgemeinbegriffs, der sich an einem solchen Vorstellungsbild klären und festigen mag, aber niemals mit ihm identisch ist. Ebensowenig ist der entsprechende Vorstellungs*akt* identisch mit dem Bedeutungs- oder Meinungsakt, in dem ich »Rappe« denke. Das ergibt sich aus dem Wesen beider Aktarten, es wird aber auch im Einzelfall durch die Erfahrung bestätigt. Die geschulte denkpsychologische Beobachtung findet den Meinungsakt als eigentliche bedeutungverleihende Funktion immer vor. Und auch daß derselbe in unseren Beispielen komplexer Natur sei, scheint die Erfahrung zu bestätigen. Man wähle nur einen Ausdruck, zu dessen Sinn sich nicht leicht ein entsprechendes Vorstellungsbild finden läßt, wie z. B. »Greis« oder »Jungfrau«. Das Merkmal, alt und unberührt, läßt sich in diesen Fällen jedenfalls nicht sinnlich vorstellen. Zwar haben der Greis und die Jungfrau bestimmte typische Erscheinungsmerkmale, aber die sind nicht der Sinn dieser beiden Worte. Die Unberührtheit, das Nichtgeborenhaben, diesen negativen Gegenstand, ebenso das Alter kann ich nur *denken*. Wir meinen, daß man in der Tat beobachten kann, wie man sie in Verbindung mit ihren Substratgegenständen denkt. Wir finden dafür eine Bestätigung in der Erfahrung, die man beim Aneignen definierter Worte macht. Wird durch Definition in einer Darlegung der Sinn eines Terminus festgesetzt, so greifen wir, um den Sinn des Wortes zu verstehen, so lange auf den komplexen Ausdruck, der die eine Seite der Definitionsgleichung darstellt, zurück, bis wir selbständig den definierten Sinn reproduzieren können. Jetzt lesen wir nicht mehr die Sinnesmomente zusammen, sondern wir haben sie mit einem Schlag. Deshalb ist das gedankliche Komplexe, das in dem Sinne liegt, nicht ein Einfaches geworden. Es ist zwar in einem umfassenden Verständnisakt realisiert, denn der Sinneskomplex ist eine sinnvolle Einheit und kein Aggregat von Sinneselementen, aber dieser Verständnisakt ist deshalb doch ein komplexes Akterlebnis geblieben. Dieses gedanklich Komplexe explizieren wir deshalb auch mühelos in der Rede. Es gilt nur die Worte für das schon distinkt Gedachte zu finden, nicht in den Gedanken selbst erst zu formen, was in anderen Fällen erst die Schwierigkeit des Ausdrucks bedingt.



Aus der Tatsache schließlich, daß die Logik jedem Terminus einen Begriff zuordnet, wird man am wenigsten einen Einwand herleiten gegen die Behauptung, Ausdrücke wie »Rappe« seien komplexe Begriffe. Denn als komplexe Begriffe sind sie, wie eben betont wurde, keine bloße Mehrheit von Begriffen, kein Aggregat, das der begrifflichen Einheitsform entbehrte, sondern ein beziehungsvolles Ganzes, keine Begriffshäufung, sondern ein Begriffsgefüge, deshalb auch nicht zu zerstücken in ihre Teilbegriffe, sondern in ihrem vollen Sinn nur als Einheit zu fassen. Sie sind — trotz aller Zusammensetzung — ein Begriff.

Nach allem glauben wir behaupten zu dürfen, daß ein zusammengesetzter Ausdruck wie »Rappe«, »Greis«, »Jungfrau« verstanden wird in einem Akt, der sich zusammensetzt aus Teilakten, die ihrerseits aktuell sind, d. h. als wirklich erlebte gegeben sind. Es gibt nun eine Art des gedanklichen Operierens mit zusammengesetzten Ausdrücken, bei welcher der Sinn dieser Ausdrücke nicht aktuell realisiert ist, der Gegenstand nicht in einem zusammengesetzten Akt gemeint ist. Wir meinen das symbolische oder algorithmische Denken. Es besteht darin, daß der Gegenstand eines zusammengesetzten Ausdrucks nicht in allen durch den Ausdruck genannten Teilen, sondern summarisch als Gegenstand eines zusammenfassenden Ausdrucks gedacht wird. Der Sinn dieses Ausdrucks ist dann definitorisch festgelegt. So kann ich etwa einen Rechtsgegenstand, z. B. einen Wechsel definieren durch alle Merkmale, die er haben muß, um im juristischen Sinn ein Wechsel zu sein. Auch Vorgänge, Handlungen kann ich so in ihren Einzelheiten bestimmen, z. B. eine Zeremonie oder Kulthandlung als einen Vorgang ganz bestimmter Art, und etwa angeben, welche einzelnen Akte zu einer Messe im Sinn der katholischen Kirche gehören. Das eigentliche Gebiet symbolisch-summarischer Benennung aber ist die Algebra und Arithmetik. Solche zusammenfassenden Ausdrücke können nun offensichtlich Subjekte analytischer Urteile sein. So kann ich streng analytisch urteilen: »Ein Wechsel trägt das Datum der Ausstellung«, »In einer Messe folgt der Kanon auf die Präfatio« u. dgl. Algebraische und arithmetische Ausdrücke lassen sich freilich nicht so leicht explizieren. Das bedingt die Art, wie die »Merkmale« hier zum Subjektgegenstand stehen: es sind nicht Qualitäten, die ihm nach Art wahrnehmbarer Gegenstände anhaften und für deren Beziehungsformen die Sprache bekannte Bezeichnungen zur Verfügung hat, sondern Gegenstände wie er selbst, aus denen sich wie aus Stücken durch Addition, Multiplikation usw. der Subjekt-

gegenstand aufbaut. Hinsichtlich des Ausdrucks »a + b + c«, der gleichgesetzt wird mit dem Ausdruck »n«, könnte man von dem »Merkmal« a nur sagen, daß es in n Summand sei.

Obwohl ich nun für gewöhnlich nicht den ganzen definitorischen Gehalt solcher Ausdrücke denke und diese wie einfache Ausdrücke hingenommen werden, darf man die aus ihnen explizierten Urteile doch nur als tautologische bezeichnen. Denn der Ausdruck wird zwar nicht in mehreren zur Einheit geschlossenen aktuellen Teilakten gedacht, aber sein Sinn ist der zusammengesetzte, den die Definition »explicite« in allen seinen Teilen nennt: n meint a + b + c, und so will es genommen sein, wenn ich die Frage nach seinen Merkmalen aufwerfe und es nicht, was in vielen Gedankengängen möglich ist, als quasi einfachen Begriff behandle. In ihm ist nicht »versteckterweise« enthalten, was ich expliziere, sondern »ausdrücklich« sind die Merkmale genannt. Anders bei unseren Beispielen zusammengesetzter, aber dem Wortlaut nach einfacher Ausdrücke. Deren Sinn kann ich zwar wiedergeben in einem zusammengesetzten Ausdruck, aber der Wortlaut weist nicht auf diese Zusammensetzung hin, die Identität der Begriffe ist hier keine »ausdrückliche«, das Merkmal ist zwar aktuell gemeint, aber nicht genannt, und darum müssen sie nach Kants Aufstellung als analytische Urteile im eigentlichen Sinn bezeichnet werden.

Es ist nun keineswegs so, daß das Verständnis eines zusammengesetzten Ausdrucks sich nur in zweifacher Weise vollziehen könne, entweder in aktuellen, alle Sinnesmomente explizierenden Meinungsakten oder nach Art des symbolischen Denkens, das den Gegenstand lediglich nimmt als den Inhalt einer Definition, der zwar reproduziert werden k a n n, tatsächlich aber beim Wortverständnis nicht gedacht wird — so wie ich mich in mathematischen Beweisführungen nicht um den Sinn von algebraischen Ausdrücken kümmere, so lange sie als reine Rechnungsfaktoren auftreten. Der zusammengesetzte Sinn kann vielmehr auch teilweise realisiert sein oder auch vollständig, aber in geringerer Lebhaftigkeit »... der Inhalt« (= Sinn) »ist darin nicht etwa bloß symbolisch vertreten, sondern zum großen Teil wirklich bewußt, ‚verdichtet gedacht' würde Lazarus sagen, nicht bloß ‚vertreten'.« Bühler[1], den wir hier zitieren, hat Gedanken, die in der beschriebenen Weise gegeben sind, »Intentionen« genannt. Husserl[2]

1) Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. S. 51.

2) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomol. Philosophie. §§ 122, 123.



spricht von »Vollzugsmodis synthetischer Akte«. Wir wollen zur Verdeutlichung des Sachverhalts aus Husserls Darlegungen noch (S. 255) folgenden Passus zitieren: »Ein Gedanke, einfach oder mit mannigfaltigen Thesen ausgestattet, kann als »verworrener« Gedanke auftauchen. Er gibt sich dabei wie eine schlichte Vorstellung ohne jede aktuell-thetische Artikulation. Wir erinnern uns etwa eines Beweises, einer Theorie, eines Gesprächs – es »fällt uns ein«. Dabei sind wir ihm zunächst gar nicht zugewendet, es taucht im »Hintergrund« auf. Dann richtet sich ein Ichblick einstrahlig darauf, in einem ungegliederten Griff die betreffende noematische Gegenständlichkeit erfassend. Nun kann ein neuer Prozeß ansetzen, die verworrene Wiedererinnerung geht in deutliche und klare über: Schritt für Schritt erinnern wir uns des Beweisgangs, wir erzeugen die Beweisthesen und Synthesen »wieder«, wir durchlaufen die Stadien des gestrigen Gesprächs »wieder« und dergleichen«. Statt eines Beweises, einer Theorie, eines Gesprächs könnte ebenso eine Definition, etwa der definitorisch gegebene Sinn eines zusammengesetzten Ausdrucks, als Beispiel dienen. Auch er kann in der beschriebenen Weise gegeben sein: er fällt uns ein beim Hören des Wortes, wird zunächst einstrahlig (symbolisch) erfaßt, dann nach seiner Gliederung gedacht und dadurch verdeutlicht. Natürlich kann jede solche Gegebenheitsstufe auch unvermittelt da sein. An dem analytischen, genauer tautologischen Charakter eines Urteils aber ändert sich nichts, wenn sein Subjektbegriff in dieser oder jener Weise vollzogen wird oder gar in mehreren eine Entwicklung darstellenden Vollzugsmodis gegeben ist.

Man sieht übrigens hier, daß der Gedanke, ein Begriff oder eine Wahrheit könne »verworren« gegeben sein, nicht bloß eine theoretische Konzeption des Rationalismus ist, sondern einen empirisch nachweisbaren Erfahrungsgrund besitzt. Wenn Kant sagt, daß die analytischen Urteile im Prädikat aussagen, was im Subjektbegriff »verworren«, »nicht so klar«, »nicht mit gleichem Bewußtsein« gedacht ist, so gilt dies also von analytischen Urteilen, deren Subjektbegriff in einem der beschriebenen Vollzugsmodis gegeben ist, in besonderem, durch die Empirie der Denkerlebnisse zu belegenden Sinn. Wir werden im nächsten Paragraphen andere analytische Urteile kennen lernen, deren Subjektbegriffe in ganz schlichten, solcher Modifikationen kaum fähigen Meinungsakten erfaßt werden. Von ihnen könnte man nur in einem sehr veränderten Sinn sagen, ihre Merkmale seien verworren gedacht.



§ 13.

Mitgemeinte Merkmale. Qualitätsbegriffe.

Die analytischen Merkmale von Gegenständen, die in zusammengesetzten Begriffen mit sprachlich einfacher Bezeichnung gedacht werden, haben wir als gemeinte bestimmt, die entsprechenden Merkmale des Begriffs — nach unserer Festsetzung in § 5 »analytische Merkmale des Begriffs« — als in aktuellen Meinungsakten realisierte Sinnesmomente dieses Begriffs. Diese Charakterisierung ist nicht allen analytischen Merkmalen gegenüber möglich. Zwar gilt, daß ein Merkmal analytisch ist, wenn ihm ein eigner Begriffsakt entspricht, aber es sind nicht umgekehrt alle analytischen Merkmale des Begriffs in eigenen Akten realisiert. Wir werden daher zu weiteren Bestimmungen schreiten müssen, wenn wir die analytischen Urteile in allen ihren Erscheinungsweisen deuten wollen. Und es scheint gerade die überwiegende Mehrzahl einer anderen Deutung zu bedürfen.

Wir müssen den Beispielkreis Kants auch hier erweitern. Wir sagen von einer Menge von Gegenständen Merkmale aus, die ihnen mit Notwendigkeit zukommen, ohne daß, wie es scheint, ein anderer Grund für diese notwendige Gültigkeit zu finden wäre, als daß der Begriff eines solchen Gegenstandes es erfordert. Ich sage z. B. »Eine Schale ist flach und hohl«, »eine Nadel ist spitz«, »eine Kugel ist rund«, »ein Stock ist langgestreckt«, »ein Haken ist krumm« und dergleichen. Es kann wohl nicht bestritten werden, daß diese Urteile notwendig gültig sind, sofern sie nur so verstanden werden, wie sie gemeint sind. Die Prädikate sind nämlich hier, wie schon in früheren Beispielen z. T. relative Begriffe; man kann darüber streiten, was man flach und hohl oder spitz nennen soll. Die Form einer Nadel bezeichnen wir für gewöhnlich als spitz, aber eine Näherin wird wieder spitze und dicke Nadeln unterscheiden. Wenn sie den Begriff »spitz« relativ zu »Nadel« nimmt, d. h. im Sinne von »für eine Nadel spitz«, dann gilt natürlich für sie der Satz »eine Nadel ist spitz« nicht. Wir aber nehmen für gewöhnlich spitz als eine Formqualität, wie sie die Nadel aufweist gegenüber anderen Körpern, z. B. einer Kugel oder einem Würfel. Ebenso ist eine Schale nicht »flach« in jedem Sinn dieses Wortes. Vielleicht ist der sprachübliche Sinn von flach, wenn man dieses Wort außer jedem Zusammenhang gebraucht, sogar ein anderer als der in unserem Beispiel vorausgesetzte, nämlich gleichbedeutend mit »eben«. Aber eine Schale ist flach im Vergleich etwa zu einer Kanne oder Flasche. »Flach« meint also hier diejenige Form, welche solch ein Hohlkörper aufweist, wenn

er flach genannt wird. Diese Flachheit, diese mäßige Wölbung weist eine Schale in der Tat auf. Deshalb ist in den angeführten Urteilen der Sinn des Prädikatwortes jedesmal so zu nehmen, wie er sich aus dem Urteilszusammenhang ergibt. Dann aber gelten diese Urteile nicht nur, sondern sie gelten mit Notwendigkeit. Eine Nadel muß spitz sein, sonst ist es keine Nadel. Es kann nicht auch Nadeln geben, die aussehen wie ein Geldstück oder ein Kieselstein. Das Merkmal spitz ist von der Nadel unabtrennlich, hat also eine andere Beziehung zu ihr, als sie zwischen Merkmal und Gegenstand bei Gegenständen empirischer Begriffe besteht. Ein Rabe kann auch weiß sein, obwohl ich den Raben als ein schwarzes Tier kenne. Die spitze Form dagegen gehört als ein notwendiges Merkmal zur Nadel ganz so, wie auch die Merkmale von Gegenständen zusammengesetzter Ausdrücke diesen notwendig zugehören, z. B. das Merkmal schwarz dem Rappen. Und wie in diesem Fall scheint auch dort die notwendige Zugehörigkeit durch den Begriff gefordert zu sein, so daß ein Urteil, welches diese Zugehörigkeit aussagt, »nach bloßen Begriffen« gilt, also analytisch ist. Dafür ist zwar kein Beweis, daß man nur Gegenstände, welche dieses notwendige Merkmal haben, mit dem Begriffswort belegt. Denn auch bloß empirische Merkmale »erfüllen« meinen Begriff, d. h. sie sind der Grund, weshalb ich das Begriffswort auf den Gegenstand anwende. Aber die sind nicht die notwendige Voraussetzung dieser Anwendung. Sie könnten auch fehlen, und ich hätte doch ein Recht den Begriff anzuwenden. Selbst alle bislang als wesentlich betrachteten Merkmale eines Gegenstandes könnten diesem fehlen, und er würde doch noch unter denselben Begriff fallen. Ich hätte dann festgestellt, daß dieser Gegenstand, den ich dauernd mit demselben empirischen Begriff als diesen selbigen meine, andere in einem besseren Sinn wesensbestimmende Eigenschaften besitzt und daß die früher dafür gehaltenen variabel sind. Es wäre eine Feststellung ähnlich der, welche wir an einen Tagfalter machen, wenn wir seine Entwicklung von der Raupe zur Puppe und zum Schmetterling beobachten. Dasselbe Tier zeigt nacheinander Merkmale, die einer primitiven Erfahrung als ganz unverträglich erscheinen müssen. In allen Metamorphosen bleibt es dasselbe Tier, und als dieses selbige wird es mit demselben empirischen Begriff gedacht. Es ist nun zwar in anderen Fällen höchst unwahrscheinlich, daß wir in ähnlicher Weise die bisher für wesentlich gehaltenen Merkmale eines Gegenstandes als unwesentlich betrachten müssen. Aber wenn wir fragen, warum es unwahrscheinlich ist, so muß man antworten, weil es aller bisherigen Erfahrung widerspräche. Aus

empirischen Gründen scheint es absurd, daß beispielsweise ein Rabe nicht befiedert sein könne. Es schlüge diese Annahme allem Wissen und erkannten Gesetzen ins Gesicht – aber es wäre nicht begrifflich unmöglich. Dagegen ist es, wie man fühlt, mit dem Begriff der Nadel unvereinbar, daß sie nicht spitz sei. Es wäre Widersinn, solches als möglich zuzulassen.

Die Subjektbegriffe jener neuen Art analytischer Urteile sind offenbar keine zusammengesetzten Begriffe. Weder ist die Bezeichnung zusammengesetzt noch der Meinungsakt, in dem sie sich realisieren. Das zeigt sich aufs deutlichste darin, daß wir ihren Sinn nicht sofort in einem explizierenden Ausdruck wiedergeben können. Der Grund hierfür ist nicht der, daß die entsprechenden Teilbezeichnungen fehlen, denn die Sprache hat für jene alltäglichen Gegenstände und ihre Beschaffenheiten Worte zur Verfügung, sondern der Gedanke selbst ist nicht komplex. Was sollte denn auch bei dem Begriff »Nadel« als durch spitz determiniert gedacht sein? Und warum sollte das determinierende Prädikat nicht auch anders lauten wie etwa »schlank« oder »fest« (was ja auch möglich wäre, denn ein dicker oder weicher Körper ist keine Nadel)? Überhaupt könnte eine gültige Definition der Nadel in verschiedenster Form gegeben werden, z. B. als »ein dünnes, spitzes Gebilde, das fest ist«, oder als »ein fester Körper, der dünn und spitz ist«. Es liegt hier nicht wie bei dem Begriff »Rappe« ein gegliederter Gedanke vor, für den ich nur den sprachlichen Ausdruck zu finden habe. Begriffe wie »Nadel«, »Schale«, »Kugel« sind also keine Begriffsgefüge, ihre Merkmale sind also keine Teilbegriffe. Aber die Merkmale, die wir ihnen in analytischen Urteilen beilegen können, gehören doch irgendwie zum Sinn dieser Begriffe. Sie sind nicht wie die fälschlich sogenannten Merkmale empirischer Begriffe von dem Begriffssinn zu trennen, ohne daß dieser Schaden nähme, d. h. ein anderer würde. Wie ist dieses möglich, welche Art von verstecktem Enthaltensein der Begriffsmerkmale liegt hier vor?

Die Lösung dieses Problems scheint uns beschlossen zu liegen in der Tatsache, daß wir nicht nur – in empirischen Begriffen — Gegenstände meinen können, die bestimmte Merkmale haben, sondern – in einer anderen Art meinender Intention – Gegenstände erfassen können, soweit sie bestimmte Merkmale haben, ebenso auch – was wir zunächst veranschaulichen wollen – Merkmale selbst[1]

---

1) Diese sind ja logisch genommen so gut Gegenstände wie die Substrate der Merkmale, die Gegenstände im realen Sinne.



in ihrer qualitativen Bestimmtheit. Sofern diese qualitative Bestimmtheit der eigentliche Gegenstand meines Meinens ist, sind auch die Elemente dieser Qualität von der Meinung mit erfaßt, sie sind konstitutive Merkmale des Meinungssinnes. Wir wollen dies an folgendem Beispiel erläutern.

Wir können in sinnlicher Abstraktion Gestalten wahrnehmen oder vorstellen und wir können diese Gestalten begrifflich meinen. »Die Kreisform«, »die Eiform«, »die S-form« sind solche Gestaltbegriffe. Diese Formen sind keine einfachen Gebilde, sondern sie sind aus Teilen zusammengesetzt, sie weisen ihrerseits wieder »Merkmale« auf. Wenn ich die Form wahrnehme, so sehe ich auch diese Merkmale, aber die Wahrnehmung dieser Merkmale geht in eigentümlicher Weise in den umfassenden Akt der Gestaltswahrnehmung ein, derart, daß die Gestaltswahrnehmung ein apperzeptiv einheitlicher Akt ist. Ich weiß meine Aufmerksamkeit einem Gegenstand, der Gestalt zugewandt, und diese Gestalt in ihrer qualitativen Bestimmtheit, diese »Gestaltqualität«, kann ich begrifflich denken oder meinen. Die meinende Intention geht auf die Gestalt in ihrer qualitativen Gegebenheit, nicht auf die Teile der Gestalt. Aber diese Teile gehören doch insofern mit zum Sinn der Intention, als ohne sie die Gestalt eine andere würde, mein Begriff also auf die Gestalt ohne dieses Merkmal nicht mehr anwendbar wäre. Ein Begriff, der die Gestalt ohne dieses Merkmal meinte, wäre ein anderer Begriff. Die Form des großen lateinischen B z. B. ist dadurch bezeichnet, daß sich an eine Vertikale nach rechts zwei Halbkreise fügen, welche die beiden Hälften der Vertikalen überspannen. Fehlt der untere Halbkreis, so wird aus dem B ein P. Auf letzteres ist, weil ihm dieses Merkmal fehlt, der Begriff »B-förmig« nicht mehr anwendbar, umgekehrt ist der Begriff, welcher das B ohne dieses Merkmal meint, ein anderer Begriff, nämlich »P-förmig«. Das gilt in strengem Sinn. Unter keinen Umständen könnte »B-förmig« eine Form ohne unteren Halbkreis meinen, so wenig der Begriff »Rappe« ein Pferd meinen kann, das nicht schwarz ist. Da wir die B-Form meinen in ihrer qualitativen Eigentümlichkeit, kann der Gegenstand nicht mehr unter den Begriff fallen, wenn er durch Ausfall von Merkmalen zu einem qualitativ anderen wird. Also ohne daß sich auf die Merkmale des Gegenstandes eine meinende Intention richtet, sind diese doch konstitutive Merkmale des Meinungssinnes, sie sind nicht für sich gemeint, aber sozusagen mit dem Gegenstand, dessen Merkmale sie sind, gemeint, sie sind, wie wir diesen Sachverhalt kurz bezeichnen wollen, mitgemeinte Merkmale.

Die mitgemeinten Merkmale stehen nun nicht immer zu ihrem Gegenstand in dem Verhältnis wie die Gestaltmerkmale zur Gestalt, es sind nicht immer gestaltfundierende Merkmale. Wenn ich eine Schachbrettfläche wahrnehme, so geschieht das wohl kaum in einem apperzeptiv einheitlichen Gestaltwahrnehmungsakt (zumal hier auch der Farbunterschied der Felder beachtet werden muß), sondern sukzessiv in mehreren Akten. Die Schachbrettfläche ist deshalb für mich keine Qualitätseinheit wie eine Gestalt. Trotzdem gehören zu ihr als notwendige Merkmale, ohne die sie keine Schachbrettfläche wäre, alle Felder in ihrer räumlichen Anordnung und wechselnden Farbenbestimmtheit, m. a. W., wenn ich eine Schachbrettfläche meine, so meine ich eine Fläche, sofern sie diese räumlichen und farbigen Qualitäten aufweist. Fehlte nur eines der Felder, so fiele dieser Gegenstand nicht mehr unter den Begriff »Schachbrett«. Zum Sinne dieses Begriffes gehört also jedes dieser »Merkmale« mit hinzu. Diese Merkmale sind mitgemeint, wenn sie auch nicht in 64 besonderen Meinungsakten erfaßt sind.

Was von der Gestalt und der Farbe gilt, trifft nicht weniger auf andere Qualitäten zu. Auch die Dreidimensionalität kann mitgemeint sein. Eine Kugel muß bestimmte Abmessungen nach drei Dimensionen hin besitzen, sonst ist es keine Kugel. Denn diese Ausmessungen in ihrer besonderen (kugelmäßigen) Bestimmtheit hatte ich im Sinn, als ich den Begriff »Kugel« bildete, sie sind darum der eigentliche Gegenstand meines Meinens, sie dürfen nicht fehlen, wenn der Sinn meines Begriffes derselbe bleiben soll. Ebenso gehört zu einer nicht-mathematischen, sondern realen Kugel, daß sie Festigkeit besitzt; der Begriff »Kugel« in diesem Sinn impliziert also auch als mitgemeintes Merkmal die Festigkeit. Jene Qualitätsbestimmtheiten der Kugel, die gleichmäßige Rundung und die Festigkeit in ihrer eigentümlichen Verbindung meine ich ja mit dem Begriff »Kugel«. Ich erfasse dabei nicht in Sonderakten diese Qualitäten und denke sie nicht als verbundene, ich denke nicht, wenn ich »eine Kugel« denke, dasselbe wie »ein festes gleichmäßig Rundes«, sondern ich erfasse in *einem* Meinungsakt diese anschauliche Einheit des festen und gleichmäßig runden Gebildes, *so wie* sie sich darstellt, *in dieser qualitativen Bestimmtheit*. Anders denke ich in empirischen Begriffen einen Gegenstand. Auch eine Orange ist ein kugelrunder fester Körper. Aber unter einer Orange verstehe ich nicht jene qualitative Einheit der kugelrunden Gestalt und festen Form (verbunden noch mit der orangeroten Farbe) — das wäre keine Orange —, sondern das sich in solchen Eigenschaften

darstellende Ding, das diese Eigenschaften besitzt, soviel wir wissen, das aber die eine oder die andere auch entbehren könnte, ohne seiner Identität nach ein anderes zu sein, so wie auch ein individueller Gegenstand, z. B. ein bestimmter Mensch, Eigenschaften annehmen und ablegen kann und dabei doch derselbe Mensch bleibt.

In Begriffen wie »Kugel«, »Nadel«, »Stock«, »Schale« also meinen wir Qualitäten und zwar nicht nur abstrakte qualitative Merkmale, sondern auch die eigentümlichen Verbindungseinheiten aus diesen Qualitäten, die Nadel z. B. in ihrer Festigkeit und dünnen spitzen Form. Wir wollen solche Begriffe, durch deren Besonderheit uns die meisten analytischen Urteile bedingt zu sein scheinen, wegen dieser ihrer qualitativen Intention als Qualitätsbegriffe oder qualitative Begriffe bezeichnen und sie den empirischen Begriffen, für welche die qualitativen Momente des Gemeinten in dem nun vielfach dargelegten Sinn bedeutungslos sind, entgegensetzen. Im Schlußkapitel unserer Ausführungen werden wir versuchen, auf das Recht und den tieferen Sinn dieser Gegenüberstellung noch ein Licht zu werfen. Die frühere terminologische Festsetzung dieses Paragraphen, die der mitgemeinten Merkmale, steht natürlich zu der der Qualitätsbegriffe in engstem und sich von selbst ergebendem Zusammenhang: alle Mitmeinung vollzieht sich in qualitativen Begriffen.

§ 14.

Komplizierte Qualitätsgegenstände.
»Alle Körper sind ausgedehnt .... schwer.«

Als qualitative »Merkmale« galten uns in den bisherigen Beispielen nicht nur abstrakte, unselbständige Merkmale, also etwa bei der Nadel die Festigkeit und dünne spitze Form, sondern auch die selbständigen Teile und Stücke eines Gegenstandes, bei einer B-Form z. B. die beiden seitlichen Halbkreise. Alles, was als Prädikat analytischer Urteile auftreten kann — und das sind schon bei Kant die verschiedenartigsten Dinge, neben sinnlichen Qualitäten (Farbe, Ausdehnung) die Undurchdringlichkeit, die Teilbarkeit, negative und »kategoriale« Bestimmungen also —, muß als ein im Subjektbegriff enthaltenes Merkmal angesehen werden. Merkmal ist kurz gesagt jedes den Sinn der Qualitätsmeinung mitbegründende Element dieser Qualität. Die Teile eines in bestimmter Zusammensetzung gemeinten dinglichen Gegenstandes sind deshalb Merkmale. Der qualitative Begriff »Degen« meint einen Gegenstand, der aus Griff und Klinge besteht, er meint diese qualitative Einheit aus Klinge und Griff.

»Der Degen hat einen Griff« ist deshalb ein analytisches Urteil. Die Qualitätsbestimmtheit solcher Gegenstände besteht in einer bestimmten Zusammensetzung bestimmter dinglicher Teile. Dabei ist für die Möglichkeit analytischer Urteile entscheidend, welche Zusammensetzung und welche Teile ich meine. Logisch ist natürlich belanglos, ob der Gegenstand seiner Zusammensetzung nach kompliziert oder einfach ist. Eine Wage (bestimmter Art) ist gegenüber einem Degen ein komplizierter Gegenstand. Sie besteht aus dem um eine mittlere Schneide drehbaren Balken, den Wagschalen, dem Zeiger, der Skalenteilung, der Arretierung und dem das Ganze tragenden Stativ. Von ihr gelten die analytischen Urteile: »Die Wage hat einen um eine mittlere Schneide drehbaren Balken, zwei Schalen . . . .« usw. Und so sind über Gegenstände vielfältigster Strukturbeschaffenheit, über eine Uhr, ein Luftschiff, einen Baumkuchen, eine Husarenuniform, ein Gefängnis, eine Apotheke, eine Schule, einen Bahnhof, ein Bankgeschäft analytische Urteile in Fülle möglich. Hinsichtlich der in ihnen ausgesagten Merkmale ist dabei ein Doppeltes von Interesse. Einmal sieht man, daß diese »Merkmale« anderen Gegenstandsgebieten angehören können wie der Subjektgegenstand. Unter einer »Droschke« verstehe ich vielfach einen Wagen bestimmter Art, der von einem Pferd gezogen und von einem Mann gelenkt wird. Ich meine nicht nur den Wagen, sondern den Wagen mit Pferd und Lenker, das ganze Gefährt, die Einheit aus diesen Teilen. Sage ich: »Die Droschke hat einen Lenker«, so ist das Merkmal Lenker ein Mensch, ein vernunftbegabter Organismus. Die Droschke aber ist etwas anderes, eine Zusammensetzung aus toten und lebendigen Teilen. Prädikat- und Subjektgegenstand sind ihrer ontischen Natur nach verschieden. Sie können zweitens auch hinsichtlich ihrer begrifflichen Erfassung verschieden sein und zwar in der Weise, daß das Prädikat ein empirischer Begriff sein kann, während das Subjekt natürlich immer ein Qualitätsbegriff ist. In unseren Beispielen, dem Degen und der Wage, war auch das Prädikat ein Qualitätsbegriff, der Griff des Degens und der Wagebalken sind selbst Gegenstände qualitativer Begriffe, die ihrerseits Subjekte analytischer Urteile sein können. Aber wenn ich z. B. von einem Thermometer sage, daß seine Füllung aus Quecksilber bestehe, so gebrauche ich mit »Quecksilber« einen empirischen Begriff. Deshalb aber verliert der Begriff »Thermometer« nicht seinen qualitativen Charakter. Denn ein Qualitätsbegriff meint einen Gegenstand in bestimmter Merkmalzusammensetzung. Zu diesen Merkmalen gehört in unserem Fall die Materialbeschaffenheit der Röhrenfüllung

nicht minder wie die Form und die Durchsichtigkeit der Thermometerröhre, die Skaleneinteilung usw. Merkmal ist ja so wenig wie der Qualitätsgegenstand selbst eine abstrakte oder gar eine durch den ersten Augenschein festzustellende Eigenschaft, sondern, wie wir kurz sagten, jedes die Qualitätsmeinung mitbegründende Element. Ein solches Element ist aber ohne Frage hier die Materialbeschaffenheit der Füllung: sie muß aus Quecksilber sein, sonst wäre der Gegenstand kein Thermometer. Die Füllung aus Quecksilber ist also ein mitgemeintes Merkmal des Qualitätsbegriffs »Thermometer« — mag »Quecksilber« an sich auch ein empirischer Begriff sein.

Jetzt können wir auch zu Kants Beispielen »Alle Körper sind ausgedehnt« und »alle Körper sind schwer« Stellung nehmen. Soll der erste dieser Sätze analytisch sein, so muß das Merkmal ausgedehnt in dem Subjekt »Körper« entweder gemeint oder mitgemeint sein. Daß es nicht gemeint ist, nicht in einem aktuellen Meinungsakt erfaßt und als zugehörig zu einem anderen Gegenstand gedacht ist — wie schwarz zu Pferd in dem Begriff »Rappe« —, sieht man sogleich. Wie bei dem Begriff »Nadel« kann man hier nicht sagen, was denn durch »ausgedehnt« determiniert sein soll, warum ferner gerade »ausgedehnt« das determinierende Attribut sein soll usw. Ist die Ausdehnung aber nicht gemeint, so könnte sie doch mitgemeint sein. Dann ist der Begriff »Körper« notwendigerweise ein Qualitätsbegriff. Läßt der Sinn des Wortes Körper eine solche Auffassung zu? Man wird diese Frage bejahen müssen. Unter einem Körper versteht man in der Umgangssprache vielfach jedes feste dreidimensionale Gebilde. Eine Flüssigkeit oder ein Gas nennt man in nicht-wissenschaftlichem Gebrauch nicht mehr einen Körper, noch weniger fällt eine Fläche oder Linie unter diesen Ausdruck. Auch eine gestaltlose, etwa unendlich gedachte Materie würde man kaum Körper nennen. Ein Körper ist die dingliche Einheit aus den Merkmalen der Festigkeit und dreidimensionalen Gestalt, er ist eine nach diesen Hinsichten bestimmte »Qualität« im Sinne unserer Festsetzung; der Begriff »Körper« ist ein Qualitätsbegriff. Die qualitative Einheit eines festen, dreidimensionalen Gebildes aber muß ausgedehnt sein. Denn dreidimensional sein, heißt, sich nach drei Richtungen hin erstrecken, die Erstreckung in einer Richtung aber nennen wir auch Ausdehnung. Also weil wir in der Weise der Mitmeinung die nach drei Richtungen sich erstreckende Ausdehnung meinen, darum können wir die Ausdehnung in notwendig gültiger Weise von dem Körper prädizieren.



Wir explizieren dann nur dieses mitgemeinte Merkmal und fällen deshalb ein analytisches Urteil. Es gibt aber auch einen empirischen Begriff des Körpers. Für ihn ist ein Körper jene dingliche Gegebenheit, die sich in Ausdehnung, Gestalt, Festigkeit, aber auch in Schwere, Farbigkeit usw. darzustellen pflegt, also etwa dasselbe wie Materie. Keines dieser Merkmale käme dem Körper als Gegenstand eines solchen Begriffs mit Notwendigkeit zu, auch nicht die Ausdehnung. Es könnte sich zeigen, daß das, was wir als ausgedehnt, fest, farbig erkannten, letzten Endes spiritueller Natur wäre, daß alle unsere Beobachtungen irrtümlich waren. Dies »könnte« sich zeigen, d. h. es wäre nicht begrifflich ausgeschlossen. Dieser Begriff des Körpers kann also nicht Subjekt in einem analytischen Urteil sein. Ein dritter Körperbegriff ist der geometrische. Er ist natürlich ein Qualitätsbegriff: alle Bestimmungen liegen bei mathematischen Gegenständen fest, die Erfahrung kann uns darüber keines Besseren belehren. Von ihm gilt also auch das Urteil, daß er ausgedehnt sei. Fragt man, welchen Begriff Kant im Sinne hatte, so sieht man sich zunächst auf die schon besprochene Stelle B. 12 verwiesen, wo gesagt wird, daß ich meine Erkenntnis von dem Körper erweitern könne, »indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte«. Kant betrachtet also den Begriff »Körper« nicht anders als einen empirischen Begriff, etwa den Begriff »Gold«. Denn Qualitätsbegriffe kann ich nicht »erweitern«; ein neu aufgenommenes Merkmal macht sie zu einem anderen Begriff. Empirische Begriffe dagegen bleiben dieselben, wie wir sahen, mag sich die Erfahrung über noch so viele neue Merkmale belehren und so »den Begriff erweitern«. Von seinem erweiterungsfähigen und deshalb empirischen Begriff des Körpers dürfte also Kant nicht sagen, daß ihm in einem analytischen Urteil die Ausdehnung mit Notwendigkeit zugeschrieben werden könne. Aber wenn auch Kant hier, naheliegenden Anschauungen über das Wesen des Begriffs folgend, theoretisch den Begriff »Körper« wie einen empirischen Begriff behandelte, so mag ihm beim Gebrauch dieses Ausdrucks doch ein anderer Sinn vorgeschwebt haben. Man hat darauf hingewiesen, daß Kant sicherlich unter dem Einfluß der rationalistischen Definition des Körpers als einer res extensa gestanden hat, und so ist es nicht unwahrscheinlich, daß ihm der Körper doch als eine qualitätsbestimmte Gegebenheit galt, zumal in ihm, wie wir schon ausgeführt haben, die Anschauung lebendig war, daß der Begriff die Zusammenfassung eines Teils der Erfahrung sei, also immer eine feste Merkmalsbestimmung aufweise

— die er hier vielleicht in dem ersterwähnten Qualitätsbegriff des Körpers vermutet hätte.

»Alle Körper sind schwer« ist ein synthetisches Urteil für den zweiten der von uns unterschiedenen Körperbegriffe, den empirischen, der etwa mit Materie identisch ist. Bezogen auf die beiden anderen Begriffe ist das Urteil falsch. Ob man es als solches, da es den Begriff nicht wirklich, sondern nur vermeintlich erweitert, und da es nur in einem eingeschränkten Sinn auf Erfahrung beruht — denn Qualitätsgegenstände sind hinsichtlich des über sie Erfahrbaren völlig bestimmt und so in eigentümlicher Weise der Erfahrung entrückt —, noch als synthetisches Urteil bezeichnen kann?

Es mag hier erwähnt werden, daß man für das Urteil mit dem empirischen Subjektbegriff des Körpers eine Erklärung seines synthetischen Charakters darin zu finden glaubte, daß das Prädikat schwer ein Relationsprädikat sei, das nicht ein Merkmal des Gegenstandes selbst, sondern eine Beziehung des Körpers zu anderen Körpern bezeichne und deshalb auch nicht in dem Begriff »Körper« miterfaßt sei.

Diese Auffassung nimmt indessen den Ausdruck »schwer« in einem Sinn, den er für gewöhnlich nicht hat. Heute weiß jeder, daß die Schwere ihren Grund hat in der Anziehungskraft der Erde. Aber deshalb meint man doch gemeinhin nicht mit dem Ausdruck »schwer sein« soviel wie »von der Erde angezogen werden«. Man meint keineswegs diese Relation, sondern eine sinnliche Eigenschaft des Körpers, nämlich die, welche sich in dem Druck auf die hebende Hand oder auf andere Gegenstände offenbart. Mag diese Eigenschaft bedingt sein durch die Anziehungskraft der Erde und sich deshalb durch einen relativen Ausdruck definieren lassen — wir nehmen sie doch in der gewöhnlichen Rede nicht im Sinne dieser Definition. Auch der Physiker, der urteilt »Mein Koffer ist schwer«, denkt nicht: »Mein Koffer wird von der Erde stark angezogen«. Nimmt man also das Wort schwer in seinem ursprünglichen und natürlichen Sinn — und den müssen wir doch jeder Urteilsanalyse zunächst zu Grunde legen —, so bezeichnet es keine Relation, sondern eine Eigenschaft im strengen Sinne des Wortes, und es ist kein Grund einzusehen, warum diese nicht in dem Subjektbegriff mitgedacht sein sollte. Was würde übrigens dem Körper an eigentlichen Merkmalen verbleiben, wenn man alle Qualitäten, die sich einer Relation gleichsetzen lassen, ihm nicht als echte Eigenschaften zuerkennen wollte? Ist die Farbe nicht seine Fähigkeit, fremde Lichtstrahlen zurückzuwerfen, die Härte nicht sein Verhalten zu dem Versuch, ihn durch andere Körper zu

ritzen? Sind überhaupt die Phänomene Schwere, Farbigkeit, Härte identisch mit den sie bedingenden Vorgängen, und darf man die Begriffe, in denen sie erfaßt werden, ohne weiteres gleichsetzen den Begriffen, welche die realen Gründe dieser Phänomene bezeichnen? Die Schwere ist also durchaus geeignet, als Merkmal eines Gegenstandes in einem Gegenstandsbegriff gedacht zu werden. In den Körperbegriffen, die wir oben unterschieden, wird sie freilich nicht gedacht. Es gibt aber solche Begriffe, und es verlohnt sich, einmal an einem Beispiel zu sehen, wie ein solcher Begriff beschaffen ist. Allgemein gilt von ihm, daß er die Schwere entweder als gemeintes oder als mitgemeintes Merkmal enthalten muß. Letzteres ist nun der Fall in einer Bedeutung des Wortes »Gewicht«, derjenigen nämlich, die gemeint ist, wenn ich urteile »Die Last wird gehoben durch dieses Gewicht« oder »Ich lege auf die Wage ein Gewicht«. Nicht die Schwere des Körpers, d. h. die Anziehungskraft, welche die Erde auf ihn ausübt, die ja auch als Gewicht ($P = m \cdot g$) bezeichnet wird, ist also gemeint, sondern der Körper selbst, sofern er Schwere hat oder angezogen wird. Außer der Festigkeit und dreidimensionalen Erstreckung, durch die er als Körper bestimmt ist, kommt ihm noch als weiteres qualitatives Merkmal die Schwere zu. Daß ein Gewicht in diesem Sinne Schwere hat, ist ohne Frage ein analytischer Satz.

§ 15.

Kategoriale analytische Prädikate. »$7 + 5 = 12$.«

Hatte man hier die Schwere im physikalischen Sinn verstanden als die auf den Körper von der Erde ausgeübte Anziehungskraft, so war damit eine Relation prädiziert. Man hatte dann mit dem Prädikat schwer nur expliziert, was durch die Definition des Physikers ausdrücklich in den Begriff »Körper« aufgenommen worden ist und in ihm symbolisch oder in minderer Aktualität gedacht war beim Hören des Subjektwortes. Aber auch ohne daß solche ausdrückliche Aufnahme einer Beziehung in den Subjektbegriff vorliegt, können Beziehungen in analytischen Urteilen ausgesagt werden. Dieser Fall ist, wie uns scheint, wegen seiner Bedeutung für die Theorie des Urteils überhaupt von besonderem Interesse. Beim ersten Augenschein wird es freilich als unumgänglich erscheinen, daß eine Relation, welche als Prädikat analytischer Urteile soll auftreten können, vorher im Subjektbegriff gedacht sein muß. Das scheint von der Relation nicht weniger zu gelten wie von einem

eigentlichen »Merkmal« des Subjektgegenstandes. Nun zeigt sich aber, daß wir über Qualitätsgegenstände rein sinnlicher Anschaubarkeit, also ohne relative Bestimmungen, Urteile mit Relationsprädikaten fällen, die offenbar als analytische gelten müssen. Ich sage z. B. von der Figur des Buchstaben B nicht nur, daß sie zwei Halbkreise aufweise, sondern auch daß die beiden Halbkreise rechts von der Vertikalen sich befinden. Ich sage von einem Quadrat – und zwar auch von dem nicht mathematischen, durch Relationen nicht exakt definierten, sondern der bloß sinnlich erfaßten und als sinnliche Qualität gemeinten Quadratgestalt –, daß sich je zwei Seiten gegenüberliegen, daß sie parallel sind, daß zwei benachbarte senkrecht aufeinanderstehen. Ich sage ebenso, daß seine Seiten gleich seien, bestimme es also durch eine Vergleichsrelation. Ähnlich urteile ich über reale Qualitätsgegenstände, sage z. B. von einem stehenden Tisch, daß seine Platte auf den Füßen ruhe, von einer Glocke, daß der Klöppel sich in dem Glockenmantel befinde, von einem Eisenbahngleis, daß seine Schienen parallel laufen, von einem dorischen Tempel, daß seine Säulen nebeneinander stehen, ebenso daß sie gleich hoch sind, daß sie oben schmäler sind wie an der Basis u. dgl. Solche Urteile sind offenbar analytisch. Es gehört ja zum Sinn des Begriffs »dorischer Tempel«, ein Bauwerk mit umlaufenden Säulen von gleicher Höhe zu meinen; fehlte diese Gleichheit, so fiele das Gebäude nicht mehr unter diesen Begriff. Diese Relationen sind also Elemente, die den Begriffssinn mitbegründen, ganz so wie es die nicht relativen Merkmale tun, darum kann man ihren analytischen Charakter nicht bestreiten. Wenn es ein analytischer Satz ist, daß ein Schachbrett aus quadratischen Feldern besteht, warum sollte es da nicht analytisch sein zu behaupten, daß diese Felder nebeneinander liegen? Zur Qualität »Schachbrettfläche« gehört ja dieses Nebeneinander der Teile notwendig, wie diese Teile selbst als bestimmende Merkmale dazu gehören. Nun ist die Schachbrettfläche doch ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand; sehend kann ich sie in ihrer ganzen Eigenart erfassen und wenn sie mir in sinnlich anschaulicher Selbstgegebenheit vorliegt, so muß ich nicht den Gedanken der vielfältigen Beziehungen fassen, die zwischen ihren Teilen bestehen. Und so meine ich auch, wenn ich den Begriff »Schachbrettfläche« bilde, einfach dieses vielfältige, in seiner ganzen Wesenheit mit Augen zu erkennende Mosaik, aber ich denke mir nicht die realen Teile als durch Relationen bestimmt. Beziehungen kann man nicht wahrnehmen, sondern nur denken, denn sie sind Denkgegenstände;

hinzugeben, in ihnen seine Ewigkeitssehnsucht zu stillen und im „Willen zur Ewigkeit“ sich eine philosophische Weltanschauung zu gestalten, die Not und Tod zu überwinden vermag.

Daß der Verfasser (ein norddeutscher Oberlehrer, der in fast allen größeren Aktionen der Westfront als Leutnant und Kompagnieführer mitgekämpt hat) fachmännisch die exakten Wissenschaften beherrscht, daß auf ihn von den großen Idealisten vor allem Plato, Leibniz und Kant gewirkt haben, daß er seine sicheren philosophischen Fundamente der neuen Phänomenologie verdankt, das zeigt schon der flüchtige Einblick in das Büchlein. Wohltuend berührt den Leser zumal seine tief innige Religiosität, die ohne schwächliche Kompromisse mit seinen wissenschaftlichen Überzeugungen zur Einheit seiner Weltanschauung zusammenwirkt, ihr Farbe, Schwung, zuversichtlichen Optimismus verleihend. — Diese Schrift wird, daran kann ich nicht zweifeln, von allen Freunden der Philosophie willkommen geheißen werden und manchen bedrückten Seelen Licht und Leben bringen.“

---

aber mit dem Begriff »Schachbrettfläche« meine ich einen Wahrnehmungsgegenstand. Der Gedanke einer Relation wird also im Subjektbegriff selbst gar nicht vollzogen. Im Prädikatbegriff dagegen erscheint die Relation und es soll von ihr gelten, daß sie als analytisches Merkmal in dem Subjektbegriff versteckterweise enthalten gewesen sei. Ist das nicht widerspruchsvoll? Wenn wir diese Frage verneinen und an dem analytischen Charakter solcher Relationsurteile festhalten, so geschieht es deshalb, weil Relationen wie die angeführten nichts anderes sind als ein adäquater Ausdruck der in dem Subjektbegriff gemeinten, sinnlich wahrnehmbaren Qualität. Unter dem Nebeneinander z. B. verstehen wir nichts anderes als das räumliche Verhältnis, das bestimmt gelagerte Gegenstände, z. B. zwei benachbarte Schachfelder, aufweisen: von zwei Figuren, die so ohne Grenze ineinander übergehen, sage ich, daß sie benachbart seien. Ebenso ist die Gleichheit der Seiten des Quadrates dasjenige Verhältnis, welches zwei Dinge zeigen, die sich hinsichtlich ihrer Größe so darstellen, wie zwei Quadratseiten. Den Sinn des Wortes Gleichheit kann ich mir nur klar machen durch Vergegenwärtigung von Gegenständen, deren Ausmessungen sich zueinander so verhalten wie die der Quadratseiten. Daher ist es eine adäquate Gegenstandsbeschreibung, wenn ich von dem Quadrat – nicht dem mathematischen schon als gleichseitig definierten, sondern der sinnlich erfaßbaren Quadratgestalt – sage, es bestehe aus gleichen Seiten. Die so durch Relationsprädikate explizierte Qualität ist immer die Anschauungsgrundlage für die Relation selbst, an ihr erfüllt sich der Sinn der Relation, an ihr wird sie – der nichtsinnliche kategoriale Gegenstand – selbst »angeschaut«.[1]

Nicht bei allen hinsichtlich einer Qualität möglichen Relationen ist die Qualität in der geschilderten Weise sozusagen deren Selbstdarstellung, oder besser die unmittelbare sinnliche Voraussetzung ihrer Selbstdarstellung. Wenn ich z. B. von einem Dreieck sage, daß seine Winkelsumme 2 R, oder vom Kreis, daß sein Umfang $2\pi r$ betrage, so sind die Merkmale dieser Figuren nicht die unmittelbare Anschauungsgrundlage der in solchen Sätzen behaupteten Relationen. Die Winkelsumme ist anschaulich überhaupt nicht im Dreieck gegeben, ich muß sie erst durch Kombination und Gleichsetzungen zur Darstellung bringen und auch dann liegt sie nicht als anschauliche Einheit vor. Ebenso die 2 R. Deshalb sind die Winkelsumme

1) Husserl, Logische Untersuchungen Bd. II, 1. Aufl., S. 600 ff., über »Sinnliche und kategoriale Anschauung«.



und 2 R, wenn ich sie am Dreieck vergleiche, keineswegs einfachste Spezimina gleichheitbegründender Gegenstände. Die Dreieckswinkelsumme und 2 R sind mir nicht an sich Beispiele gleicher Gegenstände, sondern erst wenn ich erkannt habe, daß sie Gegenständen gleichzusetzen sind, die ihrerseits den Sinn der Gleichheitsrelation anschaulich darstellen. Ebensowenig würde ich mich zur Veranschaulichung der Gleichheit auf den Kreisumfang einerseits und $2\pi r$ anderseits berufen. Niemandem würde ich hier unmittelbar den Sinn der Gleichheit aufweisen können. Sichtbarlich gibt es also Stufen in der Weise, wie Gegenstände Relationen darstellen können. Eine letzte oder erste Stufe ist die eigentliche Illustration der Relation. Über sie hinaus ist keine bessere möglich. Die Relation stellt sich in Gegenständen dieser Stufe selbst dar, sie ist der adäquate, keiner weiteren Vermittlung bedürfende Ausdruck dieser Gegenstände nach ihrer Stellung zueinander. Sie kann deshalb, wenn sie zwischen den Merkmalen qualitativer Gegenstände besteht, diesen in analytischen Urteilen zugesprochen werden. Relationen dagegen, welche diese Merkmale zwar auch betreffen, die aber erst mittelbar, durch Kombination, Teilung, Gleichsetzungen, Hilfsvorstellungen usw. erkannt werden können, zu denen also die »Zuhilfenahme der Anschauung« in einem weiteren Sinn notwendig ist, sind nicht in dem Begriff des Gegenstandes als Ausdruck seiner Qualitätsbestimmtheit mitgegeben, deshalb nicht analytischen, sondern, da sie »aus dem Begriff hinausgehen«, synthetischen Charakters.

Geometrische Beweisführungen bedienen sich, selbst in einfachsten Fällen, der genannten Vermittlungen, um einen Sachverhalt zu anschaulicher Evidenz zu bringen. Die Gegenstände des Geometers sind freilich nicht reine Anschauungsgegenstände. Zwar kann man von einer mathematischen Anschauung reden; es gibt sicherlich ein Vorstellen planimetrischer und stereometrischer Gebilde, eine geometrische Phantasie. Aber ihre Gegenstände sind uns doch nicht nur als vorstellbare Bestimmtheiten, als bloße Gestaltsqualitäten gegeben, sondern durch exakte Definitionen, deren Sinn beim Operieren mit den geometrischen Begriffen bedacht werden muß. Daß ein Quadrat gleiche Seiten hat, folgt aus seiner Definition als eines *gleichseitigen* Rechtecks, es muß nicht erst durch die Analyse der Quadratgestalt zur ausdrücklichen Erkenntnis gebracht werden. Solche Urteile müssen daher nicht nur als analytische, sondern als tautologische betrachtet werden. Von dem Satz: »Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch« (B 14) müssen also die Explikationen mathematischer Begriffe ausgenommen werden. Das ist durchaus

im Sinne Kants, der ein Kennzeichen der Mathematik gegenüber der Philosophie darin erblickte, daß in dieser die Begriffe, obzwar nur verworren, den Definitionen vorangehen, daß wir dagegen in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition haben, »als durch welche der Begriff allererst gegeben wird«.

Der Nachweis, daß Relationsprädikate in analytischen Urteilen auftreten können, dürfte sich noch unter einen allgemeineren Gesichtspunkt stellen lassen. Man kann nämlich fragen, ob nicht alle Urteile, die von einem Subjekt etwas prädizieren – und das wären alle Urteile, mit Ausnahme vielleicht der impersonalen oder subjektlosen Sätze –, eine Relation aussagen. Wenn ich sage: »Zucker ist süß«, meine ich dann nicht, daß die Süßigkeit an dem Zucker hafte, so wie dingliche Eigenschaften an ihrem Substrat »haften«? Man wird darauf antworten können, daß es hier nicht darauf ankomme, ob der behauptete Sachverhalt eine Relation sei – hier die der Qualität zu ihrem Gegenstand –, sondern auf den Sinn des Prädikatwortes; ob dieses ein Relationsbegriff sei oder ein gewöhnlicher Eigenschaftsbegriff, danach unterscheide man Relationsurteile von anderen Aussagen. Allein es läßt sich fragen, ob dieser Unterschied ein wirklich logischer ist und nicht etwa nur die grammatische Form des Urteils betrifft. Ich kann ja doch den Satz »Zucker ist süß« in der oben angegebenen Weise in einen Relationssatz verwandeln. Dann ändert sich zwar die grammatische Form, aber, wie es scheint, nicht der eigentliche Sinn des Urteils: derselbe Sachverhalt ist behauptet, ob ich sage: »Zucker ist süß« oder »Zucker ist behaftet mit Süße« – wobei man nur nicht die Ungewöhnlichkeit des letzteren Ausdrucks für einen Bedeutungsunterschied nehmen darf. Wenn nun die Relation bald im Prädikatbegriff erscheint, bald nicht, so könnte das seinen Grund darin haben, daß die Sprache, wenn sie die Kopula »ist« verwendet, alle Verhältnisse zweier Gegenstände als die Relation der Eigenschaft zu ihrem Gegenstand nimmt, als ein Irgendwie-sein betrachtet, daß sie die spezifische Verschiedenheit dieser Verhältnisse deshalb in dem Prädikatwort ausdrückt, und daß eben deshalb die Relation der Eigenschaft zu ihrem Gegenstand, das Irgendwie-sein selbst in dem Prädikatwort keinen Ausdruck findet. Alle Urteile mit Subjektbegriffen könnten deshalb ihrem logischen Sinn nach Relationsurteile sein ungeachtet der Frage, ob das Prädikat ein Relationsbegriff ist oder nicht. Hierzu stimmte gut, daß Urteile immer Sachverhalte behaupten, daß aber Relationen, um deren gegenständliche Natur heute so viel gestritten wird, letzten Endes auch nichts anderes sind als Sachverhalte. Dies

kann freilich hier nicht bewiesen werden, noch weniger können wir eingehend die Behauptung begründen, alle Urteile mit Subjektbegriff seien Relationsurteile, und die übliche Absonderung der Relationsurteile als einer eigenartigen Urteilsklasse betreffe nur ihre grammatische, nicht die logische Form. Eine solche Begründung setzte ja u. a. die keineswegs schon geleistete Arbeit einer klaren Unterscheidung des Logischen und Grammatischen im Urteil voraus. Wir möchten deshalb die These, daß alle Urteile wie Relationsurteile betrachtet werden können, hier nur als Leitgedanken aufstellen, von dem aus die Annahme analytischer Relationsprädikate ihr Befremdliches verlieren und als ganz natürliche Konsequenz der Urteilsgegebenheit selbst erscheinen könnte.

Wenn man es nun auch als erwiesen erachten wollte, daß es analytische Relationsprädikate gibt, so wird sich doch Widerspruch regen gegen den Gedanken, daß solche Relationsmerkmale in dem Subjektbegriff enthalten sein sollen, daß in dem Begriff »Schachbrettfläche« z. B. die Fülle unmittelbar anschaulicher Relationen zwischen den Feldern »gedacht« sein soll. Denn solches Enthaltensein, solches Gedachtsein macht ja erst ein Merkmal zu einem analytischen. Wenn dies wirklich hier angenommen würde, so wäre doch ein einfacher Subjektbegriff zu einem höchst komplizierten Denkgebilde gemacht worden. Wo dachte man auch je, wenn man die Frage nach den Merkmalen der Begriffe stellte, daß solche Relationen dabei in Betracht kämen? Wir werfen diese Frage noch einmal auf, um daran zu erinnern, daß wir unterschieden haben zwischen gemeinten Merkmalen und mitgemeinten Merkmalen. Daraus aber ergibt sich ein zweifacher Sinn des »Enthaltenseins« und des »Gedachtseins«. Die Relationen der Schachbrettfelder sind in dem Begriff »Schachbrettfläche« gedacht oder begrifflich enthalten, insofern die qualitativen Bestimmtheiten der Schachbrettfläche diese Relationen zur Selbstdarstellung bringen; zugleich würde ohne diese Relationen der Qualitätsgegenstand Schachbrettfläche ein anderer sein. Die Relationen dürfen daher als mitbegründende Sinnesmomente des Ausdrucks »Schachbrettfläche« bezeichnet werden. Auf Grund dieser Zusammenhänge gelten sie uns als »mitgemeinte«. Ein engerer und eigentlicher Begriff des Gedachtseins bezeichnet den Gegenstand selbst als gedacht. Enthalten im Begriff sind dann alle begrifflichen Momente, in denen etwas gedacht wird. So war in dem Begriff »Rappe« das schwarz gedacht oder gemeint, und der »Teilbegriff« schwarz war deshalb ein analytisches Begriffsmerkmal. Aber als Teilbegriff war er doch nicht bloß ein unselb-

ständiges Begriffsmoment, sondern selbst ein Begriff. In einem solchen selbständigen Begriff sind natürlich die analytischen Relationen nicht gegeben. Sie sind in dem dargelegten Sinn bloß mitgemeint. Man darf also die Behauptung, sie seien in einem Begriff gedacht oder enthalten, nicht dahin verstehen, als seien sie in dem Begriff gemeint. Dann wird man nicht länger an diesem Gedanken Anstoß nehmen. Denn nur daß aus der einfachen Meinung ein vielfältiges Denken aller implizierten Beziehungen werden sollte – wie es sein müßte, wenn die Beziehungen gemeint wären –, schien bedenklich.

Relationen sind nicht Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung, sondern Denkgegenstände. Sie können nur denkend erfaßt werden. Als solche zählen sie zu einer Gegenstandsklasse, die Husserl[1] wegen dieses ihres Gegensatzes zu den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen als kategoriale Gegenstände bezeichnet hat. Es gibt nun noch andere kategoriale Gegenstände, die in analytischen Urteilen prädiziert werden können. Solche Prädikationen finden sich in Sätzen wie: »Die Nadel ist am Ende spitz«, »ein Dolch ist ein festes (= unbewegliches) Messer«, »ein Differentialflaschenzug besteht aus einer festen und einer losen Rolle«, »ein Orgelpunkt dauert unverändert mehrere Takte an«, »die normale Fabrikarbeitszeit enthält drei Pausen«, »eine Parabel verläuft stetig«, eine Spirale wird allmählich enger«, »ein Sieb hat viele Löcher«, »eine Symphonie hat mehrere Sätze« u. dgl. Es braucht nach unserer Besprechung der analytischen Relationsmerkmale nicht mehr begründet zu werden, warum auch die genannten kategorialen Gegenstände als analytische Merkmale auftreten können, helfen sie doch den Sinn einer qualitativen Intention mitbegründen wie andere analytische Merkmale, stellen sie sich doch an den qualitativen Gegenständen ebenso unmittelbar dar wie analytische Relationsmerkmale: fest oder lose sein heißt jene Zuständlichkeiten haben, wie sie z. B. eine feste und lose Rolle aufweist, eine Pause ist jene Unterbrechung, wie sie z. B. in einer Arbeitsordnung vorgesehen ist usw.

Zu den kategorialen Gegenständen zählt neben den genannten auch die wichtige Klasse der Zahlen. Unsere beiden letzten Beispiele, die Mengenbegriffe enthalten, leiten unmittelbar zu ihnen über. Auch Zahlbegriffe sind Mengenbegriffe Aber während Mehrheit und Vielheit nur das Bestehen der Menge als solcher resp. der großen Menge bezeichnen, ist die Zahl offenbar die fest begrenzte, die

---

1) Logische Untersuchungen, 1. Aufl., Bd. II, S. 617.

»gezählte« Menge. Zahlenbegriffe sind natürlich mögliche Prädikate analytischer Urteile. Es gilt mit Notwendigkeit und »aus bloßen Begriffen«, daß eine Amphore zwei Henkel hat, daß ein Quadrantenelektrometer vier Quadranten aufweist, daß das Zifferblatt einer Uhr durch sechzig Skalenstriche geteilt ist.

Wenn nun auch Zahlbegriffe analytische Prädikate sein können, so ist damit über Zahlurteile der Mathematik, über die Natur rein arithmetischer Gleichungen noch nichts ausgemacht. Denn in einem nichtarithmetischen Subjektbegriff ist ein Zahlenprädikat offenbar in anderer Weise enthalten als in einem arithmetischen, die vier Quadranten des Elektrometers sind in dem Qualitätsbegriff »Quadranten elektrometer« in anderer Weise mitgedacht als die Zahl 12 in »7 + 5«. Der Ausdruck »7 + 5« meint ja keinen sinnlichen Wahrnehmungsgegenstand wie der Ausdruck »Quadrantenelektrometer«. Da man nun Zahlen durch andere definieren kann, liegt die Annahme nahe, daß es sich in der Arithmetik um analytische Urteile handle — entgegen der Meinung Kants, der mit der Entdeckung der synthetischen Natur der mathematischen Urteile ein Fundament aller Erkenntniskritik gefunden zu haben glaubte.

Couturat hat neuerdings wieder in einer Abhandlung über Kants Philosophie der Mathematik[1] den Satz »7 + 5 = 12« für analytisch erklärt. Er sagt gegenüber der Behauptung Kants, daß der Begriff von Zwölf keineswegs dadurch schon gedacht sei, daß ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke: »Ganz im Gegenteil enthält der Begriff der Summe von 7 und 5, eben weil er die Vereinigung zweier Zahlen (oder genauer ihrer Einheiten) in eine einzige Zahl enthält, diese Zahl selbst, vorausgesetzt, daß diese dadurch auf eindeutige Weise bestimmt ist. Zwischen 7 + 5 und 12 besteht nicht bloß Gleichheit, sondern absolute Identität. Dieser Lehrsatz ergibt sich auf der einen Seite aus dem Identitätsprinzip, auf der anderen Seite aus der Definition der Summe und der Zahlen 7 + 5, und infolgedessen ist er analytisch«. Couturat gibt auch eine Ableitung des Satzes, in der nur von den Zahlendefinitionen (z. B. 5 = 4 + 1) und dem Begriff der Addition Gebrauch gemacht wird.

Wie in der Diskussion anderer Kantischer Beispiele, so wird auch hier die Besinnung auf die Bedeutung der vorkommenden Begriffe einer Entscheidung vorausgehen müssen. Es fragt sich, ob »5« nichts anderes meine als »4 + 1«. Ist es so, dann wird Couturat, da er in

1) Revue de Metaphysique et de Morale, abgedruckt als Anhang zu: »Die Prinzipien der Mathematik«. Übersetzt von Siegel. Leipzig 1908.



seiner Ableitung über solche Definitionen (und den Summenbegriff) nicht hinausgeht, mit Recht das Urteil als analytisch betrachten. Es ist nun ohne weiteres zuzugeben, daß man die Zahlen in der Weise Couturats definieren kann. Denn 5 ist $4 + 1$, 6 ist $5 + 1$ usw. Setzt man aber den Sinn der Zahlen in dieser Weise fest, so müssen Zahlengleichungen als analytische Urteile betrachtet werden, genauer sogar als tautologische. Denn der definitorisch festgelegte Begriffssinn ist ja, wie wir in § 12 ausführten, eben als definierter ein »ausdrücklicher«, die Identität von Subjekt- und Prädikatbegriff ist eine »explicite«. Freilich ist dabei zu bedenken, daß trotzdem in der Gleichung $7 + 5 = 12$ die beiden Termini begrifflich verschieden sind. Der erstere besteht ja aus drei Begriffen, der zweite bloß aus einem. (Faßt man nur 7 als Subjekt, so besteht die Verschiedenheit gleichwohl, denn das $+ 5$ gehört zur vollen Bedeutung der linken Seite des Ausdrucks, wenn auch nur als attributive Bestimmung). Nach Kants zitiertem Wort (§ 2) ist in 12 die »Synthesis« eine andere als in $7 + 5$ und das war Kant ein Beweis für die nicht-analytische Natur des Urteils. Man kann nun in der Tat streiten, ob man bei der begrifflichen Verschiedenheit der Termini hier noch von einem analytischen Charakter des Urteils reden darf. Ein strenger Sinn des Begriffs würde das verbieten. Nach ihm müßte man die Sachlage so auffassen: Mit 7 und 5 meine ich nicht aktuell das ganze System von sich ergänzenden Definitionen, in das sich die Begriffe »7« und »5« auflösen, ich denke nicht mit »7« soviel wie $6 + 1$, d. h. wie $(5 + 1) + 1$, d. h. wie $(4 + 1 + 1) + 1$ usw., sondern ich denke in symbolischer Weise 7 als das durch jene Festsetzungen Definierte, ebenso 5 als das in entsprechender Weise Definierte. Mit diesen beiden symbolischen Begriffen und dem Gedanken »+« habe ich drei Sinneselemente, die sich nicht in den schlichten Sinn »12« auflösen lassen, sie sind nicht identisch mit »12«, »wir mögen sie drehen und wenden wie wir wollen«. Anderseits ist aber auch klar, daß die nicht symbolisch erfaßte, sondern entwickelte Bedeutung dieser Ausdrücke jenen vielfältigen in der Definition festgesetzten Inhalt hat, und daß dieser derselbe ist wie der des Prädikatbegriffs. Es besteht in diesem Sinne durchaus »Identität der Begriffe« und deshalb kann von ihm aus das Urteil als analytisch, ja als tautologisch bezeichnet werden. Die Tatsache des symbolischen Meinens läßt eben bei definierten Begriffen noch eine zweifache Deutung des Urteilscharakters zu. Es wäre gewiß nicht richtig, nur die eine der beiden als durch das Wesen des analytischen Urteils gefordert zu betrachten. Unter Zugrundelegung



entsprechender Definitionen kann also der Satz »$7 + 5 = 12$« mit Recht als ein analytisches Urteil bezeichnet werden.

Nun fragt es sich aber, ob der so definierte Sinn der Zahlbegriffe auch ihr gewöhnlicher Sinn ist, oder ob wir nicht im nichtwissenschaftlichen Gebrauch mit den Zahlausdrücken etwas anderes meinen, so daß für diesen Wortgebrauch das Urteil »$7 + 5 = 12$« nicht mehr analytisch ist. In der Tat verhält es sich so. Wir meinen für gewöhnlich mit einer Zahl wie etwa 5 keineswegs dasselbe wie $4 + 1 = (3 + 1) + 1$ usw. Gewiß erkennen wir jederzeit an, daß $4 + 1$ so viel ist wie 5, aber beide Ausdrücke haben doch für uns verschiedenen Sinn. Setzen wir in letzter Auflösung aller definierten Begriffe $5 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1$, so ist der Sinn dieser beiden Ausdrücke zunächst insofern verschieden, als wir in dem Begriff »5« nicht Einse zu Einsen *addiert* denken. Wir denken nicht notwendig die 5 Einheiten zu einander *hinzugefügt*. Auch das bloße Zusammen von Einheiten, sei es durch Addition der einen zur anderen entstanden oder nicht, kann nur als ein Fall von 5 Einheiten gelten. Entscheidend aber ist dies: Ich mag den Gedanken »$1 + 1 + 1 + 1 + 1$« in allen seinen Teilen ausdrücklich vollziehen, so denke ich noch nicht »5«. Ich denke dann außer der 1 überhaupt keine Zahl. Vielmehr erwächst der Gedanke »5« erst dann, wenn ich die vollzogenen Additionen $1 + 1 + 1$ usw. übersehe und inne werde, daß es ihrer eine *bestimmte* Zahl sind. Dieser Gedanke, daß die addierten Einheiten numerisch bestimmt sind, macht erst den Zahlbegriff aus, denn die Zahl ist die *begrenzte* Menge. Dieser Gedanke aber ist gegenüber dem der Addition von Einheiten neu. Darum kann der letztere allein nicht mit dem Zahlengedanken identisch sein. Es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß ich diese beiden Gedanken gesondert vollziehen kann. Ich lese etwa oder höre verständnisvoll den Schrift- oder Wortzeichen folgend, »$1 + 1 + 1 + 1 + \ldots$«, da halte ich inne und frage mich, wieviel es eigentlich waren. Der Zahlgedanke erbaut sich dann auf dem Fundament des früheren Gedankens. Deutlich stehen sich der fundierende. und fundierte Gedanke gegenüber. Ganz Analoges gilt von den Begriffen »$7 + 5$« und »12«. Mit dem Gedanken der Hinzufügung von 5 zu 7 fasse ich noch nicht den Gedanken der numerischen Bestimmtheit der Einheiten, die durch diese Hinzufügung vereinigt werden. Der Begriff »12« ist also nicht identisch mit dem Begriff »$7 + 5$«, noch weniger ist er als ein Merkmal in »$7 + 5$« enthalten. Das Urteil kann also nicht analytisch sein.

§ 16.

Phänomenologisches über empirische und qualitative Begriffe. Gattungsmerkmale.

Im positiven Teil unserer Ausführungen haben wir die analytischen Urteile geschieden in zwei Grundklassen, deren Eigenart durch die Natur des Subjektbegriffs bedingt ist. Denn dieser kann entweder ein zusammengesetzter Begriff sein oder ein Qualitätsbegriff. Bei den analytischen Urteilen mit zusammengesetztem Subjektbegriff begründeten wieder dessen subjektive Gegebenheitsweisen spezifische Unterschiede.

Von zusammengesetzten Begriffen spricht man in der Logik oft. Sie bieten auch dem Verständnis keine Schwierigkeiten, denn sie liegen meist in zusammengesetzten Ausdrücken vor, deren Sinn nicht zu verkennen ist. Für unser Problem kam es nur darauf an zu zeigen, daß sie auch in nicht-ausdrücklicher Weise gegeben sein können, so daß man sagen kann, ihre Merkmale seien versteckterweise in ihnen enthalten. Die Qualitätsbegriffe sind dagegen eine neue Aufstellung dieser Untersuchung, ebenso die empirischen Begriffe, diese zum mindesten in ihrer Gegensätzlichkeit zu den Qualitätsbegriffen. Auf diesen Gegensatz war der polemische erste Teil unserer Untersuchung gestellt. Wir haben das Recht dieser Entgegensetzung eingehend begründet. Nun kommen wir von neuem darauf zurück, um zu zeigen, daß mit diesem Gegensatz eine Reihe phänomenologischer Zusammenhänge gegeben sind, die wirklich einen Unterschied von prinzipieller Bedeutung offenbaren. Ein eigenartiges Tatsachengebiet wird sich da erschließen, auf dessen breiter Basis die Begründung des Grundgedankens unserer Untersuchung um so sicherer ruhen dürfte. Aber auch über die analytischen Urteile selbst werden wir so neue Erkenntnisse gewinnen.

Noch einmal knüpfen wir an naheliegende Einwände gegen unsere Auffassung der empirischen Begriffe an. Wenn in den Sinn eines empirischen Begriffes nicht die Eigenschaften des Gegenstandes aufgenommen sein sollen, wie soll dieser Begriff dann seine Bestimmtheit erhalten? Wenn keine der vorgefundenen Eigenschaften für den Begriff von konstitutiver wesentlicher Bedeutung ist, wie unterscheiden sich dann verschiedene empirische Begriffe voneinander? Sie meinen doch Verschiedenes; was begründet nun diese Verschiedenheit, wenn es nicht die in den Begriff aufgenommenen Merkmale der verschiedenen Gegenstände sein sollen? Und ist nicht auch das Bewußtsein von diesen Merkmalen zu dem Verständnis des Begriffs

unentbehrlich? Ich kann doch erst dann sagen, daß ich den Sinn eines empirischen Begriffs verstehe, wenn ich anzugeben weiß, daß sein Gegenstand diese oder jene Qualitäten aufweist. Wo ich aber keinerlei Bestimmungen des Gegenstandes kenne, bin ich ganz unorientiert darüber, was gemeint ist. Ich höre das Wort und merke, daß es einen besonderen Gegenstand nennt, aber wer dieser nun ist, verstehe ich nicht, das Wort ist für mich nicht sinnvoll. Also gehören die qualitativen Bestimmungen doch mit zum Sinn eines empirischen Begriffs.

Dem letzten Argument können wir in gewissem Umfang ohne weiteres beipflichten. Zum Verständnis eines empirischen Begriffs wird es unumgänglich sein, daß ich von einigen seiner Bestimmungen Kenntnis habe. Wenn diese Kenntnis auch nicht entwickelt wird, wenn ich den Begriff verstehe, so muß sie doch entwickelt werden können, d. h. als latentes Wissen da sein. Deshalb aber gehören die gewußten Bestimmungen nicht zum Sinn des Begriffs. Das Begriffsverständnis ist ja nicht der Begriff. Auch wenn ich mich jener Bestimmungen erinnere, so weiß ich doch, daß sie nicht der Zielpunkt meiner Intention sind. Diese geht vielmehr auf den Träger jener Bestimmungen. So ist auch für die Unterscheidung empirischer Begriffe die Kenntnis seiner Eigenschaften wichtig. Weil ein Gegenstand bestimmte Eigenschaften hat, unterscheide ich ihn von einem anderen, der andere Eigenschaften aufweist, aber ich meine ihn deshalb nicht etwa sofern er diese Eigenschaften aufweist, er kommt nicht nur in dieser Determination in Betracht, sondern ohne Einschränkung. Nur als determinierende Bestimmungen aber könnten diese Merkmale in den Begriff aufgenommen sein. In dem Wissen um einen Gegenstand aber sind die Inhalte dieses Wissens nicht als die determinierenden Teile eines Begriffs gegeben. Sie mögen den Sinn des Begriffs erhellen und sein Verständnis ermöglichen, aber sie sind nicht Momente dieses Sinnes. Indessen, wenn sie nicht zum Sinn gehören, wie soll es eigentlich möglich sein empirische Begriffe zu unterscheiden? Die Begriffsintention soll nicht auf die Eigenschaften, sondern auf deren Träger gehen, aber inwiefern ist dieser dann bei verschiedenen Begriffen noch ein verschiedener?

Worauf beruht der Sinn dieser Verschiedenheit, wenn nicht auf dem Unterschied der Eigenschaften bei verschiedenen Gegenständen? Was unterscheidet bei verschiedenen empirischen Begriffen Sinn von Sinn, so daß der eine dieses, der andere jenes meint?

Es ist klar, daß ich nur dann überzeugt sein kann, mit verschiedenen empirischen Begriffen Verschiedenes zu meinen, wenn

ich das Gemeinte als verschieden erkannt habe. Daß ich aber verschiedene empirische Gegenstände nicht nur an ihren qualitativen Bestimmungen zu unterscheiden vermag, ist leicht zu sehen. Zwei Geschwister, die sich so ähnlich sehen, daß ich sie stets verwechsle, sind doch für mich nicht dieselbe Person, ich nenne jedes mit seinem Namen und meine mit den beiden Namen Verschiedenes. Ebenso würde ich zwei Sternen, die ich nach ihren Eigenschaften nicht mehr zu unterscheiden vermöchte, doch verschiedene Namen geben. Was die Gegenstände meines Meinens hier unterscheidet, ist nicht ihre qualitative Beschaffenheit, sondern ihre empirische, zeit-räumlich bestimmte Stelle. Mit Rücksicht darauf erkenne ich sie als verschieden. Als empirische »Stellenbestimmtheiten«, wie wir einmal sagen wollen, sind sie eine besondere, mit anderen nicht zu verwechselnde Gegebenheit, als solche bleiben sie auch identisch dieselben im Wechsel ihrer qualitativen Merkmale. Dieses sich im Wechsel behauptende Identische meine ich in empirischen Begriffen. Das aber ist erkennbar ein anderes als die oft wechselnden Qualitäten, in denen es sich darstellt. Deshalb kann ich es meinen, ohne es in seiner qualitativen Bestimmtheit zu meinen. Mein Meinen ist darum doch bestimmt und sinnvoll.

In einem besonderen Fall, nämlich gegenüber den individuellen empirischen Begriffen hat man diesen Zusammenhang verkannt. J. St. Mill meinte, ein Eigenname sei überhaupt bedeutungslos, weil er ein Subjekt bezeichne, »ohne ein Attribut als ihm anhaftend anzuzeigen«, ohne uns eine Kenntnis über den Gegenstand mitzuteilen.[1] Sicher ist für eine solche Behauptung der Gedanke mitbestimmend gewesen, daß ein Begriff, wenn er nicht die Eigenschaften eines Gegenstandes meine, überhaupt keinen bestimmten Sinn haben könne, daß seine Intention gleichsam ins Leere geht, deshalb »ein bloßes Zeichen« sei. Wir sehen aber nun, daß ein empirischer Gegenstand schon durch seine Stellenbestimmtheit eine besondere, von anderen zu unterscheidende Gegebenheit ist und als solche erkannt wird, daß das Meinen dieser Gegebenheit also nicht gegenstandslos ist, sondern einen guten Sinn hat.

Individuelle empirische Begriffe sind also nicht sinnlos. Ihre begriffliche Eigenart aber zeigt sich gerade im Hinblick auf die individuellen Begriffe überhaupt. Es ist nämlich evident, daß nur empirische Begriffe Individualbegriffe sein können. Denn nur durch seine empirische Bestimmtheit wird ein Gegenstand zu einem indivi-

1) System der deduktiven und induktiven Logik. Übersetzt von Gomperz S. 32, 35.



duellen, und auf Grund dieſer empiriſchen Beſtimmtheit iſt er in dem empiriſchen Begriff als eine beſondere Gegebenheit gemeint. Anders eine Qualität. Sie iſt zwar auch an empiriſch beſtimmten Gegenſtänden gegeben. Aber ſie kommt in dem Qualitätsbegriff nur als Qualität in Betracht. *Der* Ton c', *das* Purpurrot, *die* Kreisform, *das* Kreuz, *die* Melodie, dieſe durch ihre Qualität beſtimmten und von anderen unterſchiedenen Gegebenheiten ſind es ja, die ich mit ſolchen Begriffen meine. Nicht daß ſie dieſe oder jene nach ihrer empiriſchen Stelle zu beſtimmenden Gegenſtände ſind, will ich damit ausdrücken. Ich kann zwar auch eine Qualität als dieſe beſtimmte meinen. Ich ſage dann etwa »dieſer Ton c'«. Aber das iſt dann kein Individualbegriff, wie er in einem ſchlichten Eigennamen vorliegt, ſondern ein zuſammengeſetzter Begriff: ich meine dieſes hier und bezeichne es als *den* Ton c', als eine Qualität *dieſer Art*. Nicht nur alſo iſt ein ſolcher Begriff zuſammengeſetzt, ſondern er impliziert einen Allgemeinbegriff, iſt alſo nicht ein Individualbegriff wie ein Eigenname.

Man könnte dem entgegenſetzen, daß es ideale Gegenſtände gibt, die als einzelne gemeint ſind, offenbar aber nicht in empiriſchen Begriffen gemeint ſein können, eben weil ſie idealer Natur ſind. »Das Kauſalgeſetz«, »die Spiegelformel«, »der Fauſt«, »das Ave Maria« ſind Beiſpiele. Dieſe Gegenſtände erhalten ihren Sinn dadurch, daß ſie etwas bedeuten, es ſind »Bedeutungseinheiten«. Denn auch »der Fauſt« meint nicht das Buch hier, das eine empiriſche Gegebenheit iſt, ſondern den Gedankengehalt, der in den Schriftzeichen des Buches niedergelegt iſt, den Sinnesinhalt der Dichtung. Bedeutungseinheiten aber ſind Qualitätsgegenſtände im Sinne unſerer Terminologie. Ihre Einzelheit beſteht darin, daß dieſe ihre Bedeutung eine beſtimmte, »einzelne« iſt, daß die Spiegelformel z. B. dieſes Beſtimmte ($1/g + 1/b = 1/f$) und nichts anderes beſagt, nicht aber darin, daß ſie als ein empiriſch Einzelnes gegeben ſei, das in einer übergeordneten Art ſeine begriffliche Zuſammenfaſſung fände. Was ſollte denn die Art ſein, die ſich von ihm nicht nur durch den Umfang, ſondern durch den begrifflichen Charakter unterſchiede, wie wir dieſen Unterſchied bei individuellen Gegenſtänden gegenüber ihrer Art finden? Bedeutungseinheiten ſind vielmehr ſelbſt allgemeine Gegenſtände. Ihr gegenſtändlicher Charakter unterſcheidet ſich in nichts von dem ihrer übergeordneten Arten. Man kann ſagen, daß es letzte Arten ſeien. Zu dem Fauſt und dem Kauſalgeſetz gibt es keine Unterarten. Jede Bedeutungsänderung, die man an ihnen vornähme — denn nur ſo könnte hier die Art



sich wieder differenzieren — lieferte eine neue Art, die auf gleicher Stufe wie die ursprüngliche stünde. Der Umstand, daß diese Bedeutungseinheiten zu empirisch-einzelnen Tatsachen in Beziehung stehen, daß der Faust von einem Manne zu einer bestimmten Zeit geschrieben wurde, darf hier nicht verleiten, in ihnen nun selbst Einzelheiten zu erblicken, die derselben Art wären, wie sie in Individualbegriffen gemeint sind. Diese meinen vielmehr eine Einzelheit in ganz anderem Sinne; Begriffe, in denen wir Bedeutungseinheiten meinen, sind daher keine Individualbegriffe.

Für die Theorie der analytischen Urteile ergibt sich aus der Tatsache, daß nur empirische Begriffe Individualbegriffe sein können, eine wichtige Folgerung. Es hat sich gezeigt, daß empirische Begriffe nur als zusammengesetzte Begriffe Subjekte analytischer Urteile sein können. »Das Pferd« ist ein empirischer Begriff, »der Rappe« (= »das schwarze Pferd«) kann als Subjektbegriff in analytischen Urteilen fungieren. Der Gegenstand Pferd ist durch schwarz determiniert gedacht und darauf beruht die Möglichkeit einer explizierenden Aussage. Eine solche Determination aber kann ein Individualbegriff nicht erfahren, ohne seinen Charakter als Individualbegriff aufzugeben. Denn determiniert kann er nur werden durch Allgemeinbegriffe. »Der Vesuv in Tätigkeit«, »München am Sonntag« denkt diese Einzelgegenstände durch *die* eruptive Tätigkeit, durch *den* Sonntag bestimmt, durch allgemeine Gegenstände also. Diese Begriffe denken zum mindesten die Beziehung zwischen determiniertem und determinierendem Gegenstand als eine allgemeine, das *sich* in Tätigkeit *befinden*, das *im Zustand* des Sonntags *sein*. Darum können wir auch einen solchen Ausdruck nicht in einen Eigennamen zusammenfassen. Der Eigenname meint eben seinem Sinn nach immer ein empirisches Einzelne schlechthin. Hier stoßen wir also auf eine im Wesen des Eigennamens begründete phänomenologische Gesetzlichkeit. Die Folgerung für die analytischen Urteile ergibt sich von selbst: da Individualbegriffe stets empirische Begriffe sind, empirische Begriffe aber nur in Zusammensetzung analytische Merkmale enthalten, da diese Zusammensetzung jedoch bei Individualbegriffen wesensgesetzlich ausgeschlossen ist, *sind Individualbegriffe als Subjekte analytischer Urteile unmöglich.*

Empirische Allgemeinbegriffe meinen nicht einen einzelnen empirischen Gegenstand, sondern sie meinen empirische Gegenstände ihrer Art nach. Mit »Pferd«, »Baum«, »Gold« usw. meine ich die Art der Gegebenheiten, die sich in Exemplaren von Pferden, Bäumen, Stücken Gold darstellt. Diese Art nun ist wieder nicht

das den einzelnen mir bekannten Merkmalsinbegriffen Übergeordnete, so daß etwa »Gold« so viel bedeutete, wie »das Metallische, Gelbe, 19,2 Schwere, Schmelzbare, in Königswasser Lösliche«. Diese Art ist vielmehr dasjenige, was sich an der empirischen Stelle findet, wo ich jene Qualitäten feststelle. Gewiß nehmen wir bei der empirischen Begriffsbildung den Ausgang von den uns bekannten Qualitäten. Aber wir gehen sozusagen über sie hinaus. Denn wir meinen ja nicht diese Qualitäten, sondern das, was sich an einer empirischen Stelle in ihnen darstellt.

Wo wir Übereinstimmung in den Merkmalen empirischer Gegenstände wahrnehmen, vermuten wir, daß ihnen ein empirisch Gegebenes bestimmter Art zugrunde liegt, hinter der Verschiedenheit der Merkmale vermuten wir dagegen eine Verschiedenheit des empirisch Gegebenen. Verschiedene empirische Begriffe meinen ein solches Verschiedenes. Aber diese Meinung kann irrtümlich sein.[1] Es kann sich erweisen, daß entgegen dem Augenschein, hinter verschiedener äußerer Erscheinung sich dieselbe Gegebenheit verbarg. Eine Raupe und ein Schmetterling sind derselbe empirische Tatbestand. Neuerdings zeigt sich in der Botanik, daß Pflanzen mit erheblichen äußeren Abweichungen vermöge der »Blutsverwandtschaft« in dieselbe Klasse gehören, daß also in e i n e n empirischen Begriff gefaßt werden muß, was früher sich an mehrere verteilte. Umgekehrt kann sich ergeben, daß ein empirischer Begriff etwas als e i n e Gegebenheit ansah, wo in Wirklichkeit Verschiedenes vorliegt. Viele Menschen werden an einer Blindschleiche alle Merkmale finden, um deretwillen sie ein Tier Schlange nennen. Die Schlange ist ihnen ein Tier dieser Art. Aber die genauere Betrachtung zeigt, daß es sich hier nicht um e i n e Tierart handelt, sondern um zwei. Denn die Blindschleiche ist eine Eidechse. Es ist irrtümlich, von der Schlange zu sprechen und darunter den empirischen Gegenstand zu verstehen, der sich in einer Natter o d e r einer Blindschleiche darstellt. Dieser Begriff bedarf also einer Korrektur. Dies heben wir noch einmal hervor, weil sich auch hier zeigt, daß empirische Begriffe sich nicht in einer Intention auf die jeweils bekannten Eigenschaften erschöpfen. Ganz anders die Qualitätsbegriffe. Sie können nicht irrtümlich sein, denn was sie meinen, ist ja die Qualität, die als solche vollkommen bekannt ist. Nie kann ich darüber belehrt

1) Es handelt sich natürlich nicht um Irrtum im Sinne einer falschen Behauptung. Im strengen Sinne können ja nur Behauptungen irrtümlich sein. Aber hier i m p l i z i e r t doch die meinende Setzung einen Irrtum, wenn dieser auch nicht seinem Inhalt nach ausgesagt wird.



werden, daß der Ton c der Ton f, daß ein Purpurrot ein Zinnoberrot sei, sofern ich nur diese Qualitäten meine. Es ist ja das Schulbeispiel einer notwendigen Wahrheit, daß Rot und Grün verschiedene Farben sind. Wir haben also an der Verbesserungsfähigkeit empirischer Begriffe ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Qualitätsbegriffen. Ein anderes hängt damit aufs engste zusammen und wurde auch schon genannt: die nur relative Einsichtigkeit der Gegenstände empirischer Begriffe gegenüber der absoluten Einsichtigkeit von Qualitätsgegenständen. In der Tat liegt es auf der Hand, daß über Qualitäten z. B. ein Rot, sofern es als diese Qualität in Frage kommt, ein weiterer Aufschluß darüber, was es sei, nicht möglich ist. Alle Erklärung hat vielmehr die Kenntnis solcher nicht mehr definierbarer Qualitäten zur Voraussetzung. In solchen letzten Qualitäten erschöpft sich der Sinn qualitativer Begriffe. Qualitätsgegenstände sind ihrem Wesen nach nicht weiter rückführbar. Damit aber hängt nun wieder zusammen, daß es bei Qualitätsgegenständen den Unterschied wesentlicher und unwesentlicher Eigenschaften nicht oder doch in einem ganz anderen Sinne gibt als bei empirischen Gegenständen. Bei diesen gilt uns z. B. die Farbe meist nicht als ein wesentliches Merkmal. Wir scheiden die Tiere nicht in weiße und schwarze, sondern nach ihrem organischen Bau in Säugetiere, Vögel, Fische usw. Wir gehen jetzt dazu über, den Bau des Eiweißmoleküls der Klassifikation der Pflanzen zugrunde zu legen, weil er uns eine natürliche Verwandtschaft der Arten zu offenbaren scheint. Nach welchen wissenschaftlichen Wertmaßstäben sich dabei das klassifizierende Denken richtet, ist hier nicht zu untersuchen, sicher aber ist, daß wir gegenüber Qualitätsbegriffen solche Unterscheidungen nicht machen. An einem Qualitätsgegenstand gibt es nur wesentliche Eigenschaften — und das sind die gemeinten Qualitäten — oder völlig belanglose. Eine Nadel muß dünn, spitz und fest sein, ob sie von Holz oder Stahl ist, das macht sie als Nadel zu nichts anderem. Die empirisch »wesentlichen« Eigenschaften wie die stoffliche Beschaffenheit sind also hier ganz unwesentlich. Ein Qualitätsgegenstand ist ja im Grunde nur die Einheit gewisser Qualitäten. Daß diese stets mit anderen im Qualitätsbegriff nicht gemeinten Beschaffenheiten verbunden sind, ist für die qualitative Einheit selbst nicht in dem Sinne wesentlich, als sei diese eine andere, wenn solche faktisch mitgegebenen Eigenschaften nicht da wären. Ein empirischer Gegenstand aber wäre nicht mehr der alte, wenn ihm wesentliche Eigenschaften fehlten. Er hätte damit sein »Wesen« aufgegeben.

Qualitätsbegriffe begründen eine außerordentlich große Zahl analytischer Urteile. Denn die Fülle der in ihnen mitgemeinten Merkmale ist unübersehbar. Empirische Begriffe waren, wie es schien, nur als zusammengesetzte mögliche Subjekte analytischer Urteile. So bestehen zwischen beiden Begriffsarten hinsichtlich ihrer Funktion als Urteilsglieder mannigfache phänomenologische Unterschiede. In einem aber stimmen sie wieder überein, und das ist ein für die Theorie der analytischen Urteile wichtiger Punkt. Es stehen nämlich ihrer Intention nach alle allgemeinen Begriffe nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sie lassen eine Überordnung bzw. Unterordnung zu. Die Logik beschäftigte sich von jeher mit dieser Tatsache. Sie bleibt dabei durchaus im eigentlich logischen Gebiet, denn sie ordnet auf Grund seines Sinnes einen Begriff dem andern über. »Farbe« ist gegen »Rot« der umfassendere Begriff, denn »Farbe« meint eine Qualität wie Rot oder eine andere Farbenart. Ich verstehe eben unter Farbe eine Beschaffenheit, wie sie unter anderem auch im Rot gegeben ist. Ich brauche nicht den Gegenstand Farbe zu untersuchen, um zu sehen, daß er die Gattung zur Spezies Rot ist, sondern ich muß nur wissen, was mit Farbe und mit Rot gemeint ist. Dann weiß ich auch, daß Rot eine Farbe meint. Ebenso nun ist es mit empirischen Allgemeinbegriffen. Will ich den Sinn des Wortes Hund angeben, so werde ich auf die Dogge, den Pudel, den Pinscher u. dgl. verweisen und sagen, der Hund ist ein Tier wie diese. Meine Intention beim Verstehen des Wortes »Hund« geht auf diejenige empirische Gegebenheit, auf die auch die Intention des Begriffes »Pudel« abzielt, nur daß diese eine besondere Art dieser Gegebenheit meint. Können wir aber aus dem Sinn zweier Begriffe ersehen, daß sie in gewissem Sinn dasselbe meinen, »dasselbe« nämlich einmal an sich und dann an einer gewissen Determination, so muß darin ein Grund zu rein begrifflich begründeten Aussagen gegeben sein. Wir dürfen in der Tat Urteile wie »der Pudel ist ein Hund« als ein »aus Begriffen« gültiges, d. h. analytisches Urteil bezeichnen. Nicht minder gilt dies von dem Urteil »Rot ist eine Farbe«. Hund und Farbe sind in beiden Fällen Gattungsmerkmale. Und so gewinnen wir als eine dritte, von empirischen wie qualitativen Begriffen gleichartig begründete Klasse analytischer Urteile diejenigen, die Gattungsmerkmale prädizieren.

Freilich muß man den Begriff der übergeordneten Gattung richtig verstehen. Nicht jedes beliebige Merkmal eines Gegenstandes kann ich, indem ich es in begrifflicher Allgemeinheit fasse, als seine



Gattung bezeichnen. »Vierbeinig« ist nicht die übergeordnete Gattung zu »Pudel«. Auf diese Weise könnte man ja jedes empirische Merkmal zu einem analytischen erheben. Der Unterschied ist folgender. Mit »Hund« meine ich diejenige empirische Gegebenheit, welche ich auch mit »Pudel« meine, nur daß ich sie hier in bestimmter Determination denke. Beide Begriffe meinen also in gewissem Sinn dasselbe. Dagegen meine ich mit »vierbeinig« nicht eine empirische Gegebenheit, wie ich sie in bestimmter Einschränkung mit »Pudel« meine. Denn ich meine ja mit »vierbeinig« überhaupt keine empirische Gegebenheit, sondern eine Qualität. Die Intention dieser beiden Begriffe hat also hier ein verschiedenes Ziel, während sie sich bei echten Gattungsbegriffen mit dem untergeordneten Begriff teilweise deckt. Diese teilweise »Identität der Begriffe« erst ist Vorbedingung dafür, daß ein analytisches Urteil mit einem Gattungsbegriff als Prädikat zustande kommen kann.

Gegen die Annahme, Prädikationen von Gattungsmerkmalen seien analytische Urteile, erhebt sich aber ein anderes Bedenken. Es scheint doch oft Sache der empirischen Feststellung zu sein, ob ein Gegenstand zu einer bestimmten Gattung gehört. Also ist diese Zugehörigkeit nicht rein begrifflich zu erweisen. Überdies zeigt es sich, daß Prädikationen von Gattungsmerkmalen falsch sein können. Wie sollen sie da notwendige analytische Wahrheiten sein? Wir sahen ja, daß z. B. das Urteil »die Blindschleiche ist eine Schlange« falsch ist.

Gewiß ist dieses Urteil falsch, aber auch nur unter der Voraussetzung, daß die Begriffe dieses Urteils eine ganz bestimmte, nämlich die wissenschaftliche Bedeutung haben. Auf Grund der *wissenschaftlichen* Terminologie muß man diesen Satz ablehnen. Aber wer ihn mit dem Bewußtsein der Wahrheit ausspricht, gebraucht das Wort »Schlange« in einem andern Sinn als die Wissenschaft. Er versteht unter einer Schlange diejenige empirische Gegebenheit, deren Stelle ihm durch jedes Tier bezeichnet ist, das wie eine Natter oder eine Blindschleiche aussieht; das, was so aussieht, was eine solche qualitative Bestimmtheit zeigt (nicht diese qualitative Bestimmtheit selbst), ist ihm eine Schlange. Diese Bestimmtheit liegt in gewisser Determination vor in einer Blindschleiche; das, was diese determinierte Bestimmtheit zeigt, ist dem Urteilenden eine Blindschleiche. Die Intentionen beider Begriffe haben also die Richtung auf ein in gewissem Sinne Identisches. Nun ist sicher die hier vorliegende Bedeutung des Begriffs Schlange eine mögliche Bedeutung. Daß sie etwas als *eine* Gegebenheit meint, was in Wirklichkeit zwei verschiedene Gegebenheiten sind, mag einen Irrtum implizieren,



aber deshalb ist doch dieses Meinen sinnvoll, und dieser Sinn deckt sich partiell mit dem Sinn des Wortes »Blindschleiche«, der ja wohl auch für die Wissenschaft kein anderer ist. Unter Voraussetzung dieser Begriffssinne also ist das Urteil analytisch.

Können aber nicht auch Individualbegriffe in analytischen Urteilen mit Gattungsprädikaten Subjekte sein, so daß wir den Satz, sie seien nie Subjekte analytischer Urteile, einschränken müssen? Ist nicht z. B. der Satz »Sokrates ist ein Mensch« analytisch? Wir verneinen dies auf Grund folgender Überlegung: Wir nannten Urteile mit Gattungsprädikaten analytisch, weil das Prädikat den empirischen Träger von solchen Eigenschaften bezeichnete, die in gewisser Determination auch der Subjektgegenstand erkennen ließ. Deshalb erschien dieser als der bestimmt determinierte Prädikatgegenstand. Der Grund dafür, beide Gegenstände so teilweise in eins zu setzen, war natürlich die Übereinstimmung in ihrer Erscheinung. »Hund« und »Pudel« meinen bewußterweise partiell Identisches, weil sie Gegenstände meinen, deren Erscheinungsweise als teilweise dieselbe erkannt ist. Dadurch erhielten ihre Intentionen dieselbe Richtung. Nun erhält aber ein Individualbegriff die Bestimmtheit seiner Intention nicht dadurch, daß an seinem Gegenstand eine bestimmte Beschaffenheit erkannt wurde. Ein Individualgegenstand ist ja lediglich durch seine empirische Stelle schon ein bestimmter. Der Begriff »Sokrates« meint nicht das nach Menschenart sich darstellende Wesen, sondern er meint eine empirische Gegebenheit, die durch ihre Stelle, nicht durch ihre Erscheinungsweise eine ganz bestimmte ist. Darum schienen ja Eigennamen bedeutungsleer. Sie meinen ihre Gegenstände nicht als Träger bestimmter Qualitäten, so wie Gattungsbegriffe es tun. Sie fallen deshalb ihrer Intention nach mit diesen nicht teilweise zusammen. Diese Identität der Intentionen oder Begriffe ist aber stets die Vorbedingung eines analytischen Urteils.

Daß diese Zusammenhänge, deren erschöpfende und prinzipiell strenge Darstellung wohl in ganz anderer Weise vorgetragen werden müßte, den Sinn unserer Begriffe bestimmen, ist uns nicht zweifelhaft. Wie sie aber nun im einzelnen unsere Begriffsbildung beeinflussen, wie sie als Gründe und Motive wirksam sind, in welcher Weise sich ihre Erkenntnis in den Begriffen impliziert wiederfindet, welche Folgerungen sich daraus für die komplexeren logischen Zusammenhänge, wie hier für das analytische Urteil, ergeben, sind Fragen, die über den Rahmen dieser Untersuchung weit hinausreichen. Sicher ist mit ihnen ein fruchtbares Gebiet phänomenologischer Forschung bezeichnet.

Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt.

Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien.

Von

Hedwig Conrad-Martius (Bergzabern).

Einleitung.

In der vorliegenden Arbeit[1] soll keine im strengen Sinne literarisch oder historisch orientierte Kritik des Positivismus geboten werden. Wir gehen jeweilig von der Kritik gewisser positivistischer Theorien aus, um in der Folge eine Reihe von Fragen betr. Wesensartung und Gegebenheitsweise der physischen Welt und ihrer Gegenständlichkeiten in sachlich selbständiger Form zu besprechen.

Der »Positivismus« gilt uns dabei als eine *typische* Denk- und Anschauungsweise, die uns nicht nur im heutigen Wissenschaftsbetriebe, sondern auch bei dem außerwissenschaftlichen Menschen die vorherrschende zu sein scheint. Ohne ihre mannigfachen Lehren auf allen Gebieten und die verschiedenen Ausgestaltungen dieser Lehren bei verschiedenen Forschern und zu verschiedenen Zeiten zu berühren, wenden wir uns in völlig prinzipieller Weise gegen die für unser spezielles Thema bemerkenswerten Theorien, die, wie wir glauben, für eben jenen Weltanschauungs- und Denktypus wesentlich sind. Dabei wird es natürlich gleichgültig, in welchen Punkten die Positivisten voneinander abweichen, was bei dem einen mehr, bei dem andern weniger betont ist, usw. Die vereinzelt angeführten Zitate sollen nur als für die betr. Punkte besonders charakteristische Beispiele dienen.

In einem weitesten Sinne kann man von *»Positivismus«* überall dort sprechen, wo es als Sinn und Wesen aller Erkenntnis angesehen wird, *das »Gegebene« als solches zu erfassen.*

---

1) Dieser Arbeit liegt meine von der philos. Fakultät der Universität Göttingen im Juni 1912 preisgekrönte Schrift: »Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus« zugrunde.



Das »Positive« besteht eben in dieser letztlich sicheren und absolut geltenden Erkenntnisgrundlage.[1]

In den bekannten positivistischen »Erkenntnispsychologien« und »Erkenntnisbiologien« ist zwar der Weg zur Erkenntnis und zum Erkenntnisfortschritt selber ein blinder: die Erkenntnis soll allein durch biologische oder psychologische Gesetzmäßigkeiten, z. B. solche der Selbsterhaltung und Daseinsanpassung, hervorgetrieben werden, also durch nichts weniger als durch eine auf Grund bewußter Einstellung auf das Gegebene gewonnene Einsicht in einen von der Artung dieses Gegebenen selbst geforderten Erkenntnisweg. Aber auch hier bleibt doch der Sinn dessen, was Erkenntnis in sich selbst ist, im wesentlichen erhalten: es ist eine, wenn auch in sich blinde Entwicklung zu einer immer reineren Erfassung dessen hin, was da gegeben ist.

Dieses Moment scheidet jeden »Positivismus« in wesentlicher Weise ab von einer irgendwie »pragmatisch« gerichteten Erkenntnistheorie, die den Sinn von Erkenntnis selbst verkehrt, indem sie etwa das Wahre und das biologisch Relevante identifiziert: wahr ist, was zu biologisch fördernden Handlungen führt; absolute Gegebenheiten, die verschiedenartigen Meinungen ihr schlichtes und unantastbares »so ist es« entgegensetzen können, würden nach dieser Anschauung vergeblich zu suchen sein. Der Positivist liebt es dagegen, von den starren und harten Tatsächlichkeiten oder Urtatsachen zu sprechen.

Es gilt jedoch sich gegen einen Positivismus in weit engerem Sinne zu richten, an dessen inhaltlich bestimmte Lehren sich historisch und literarisch der Name »Positivismus« vorzüglich heftet, und dem auch wir fortan diesen Titel allein vorbehalten wollen.

Für diesen ist eine gewisse skeptische Haltung typisch; es ist hier nicht nur die Meinung, daß man in der natürlichen Weltanschauung sowohl wie in den metaphysisch-philosophischen Disziplinen vieles zu Unrecht als gegeben und vorhanden seiend angesetzt habe, sondern auch, daß es gewisse Erkenntnismöglichkeiten und ihnen korrespondierend ganze Gegenstandsgebiete besonderer Art überhaupt nicht gebe. So richtet man sich etwa gegen eine Erkenntnis »aus reiner Vernunft« oder auf Grund »reiner Anschauung«.

---

1) Vgl. hierzu Husserl, »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«, I. Buch (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I. Bd. Teil 1, S. 35, oben).



Positiv bestimmt wird dieser Skepticismus durch die Lehre, daß die »sinnliche Wahrnehmung« (äußere oder innere) die einzige Seinserfassungsweise sei und dementsprechend das »sinnlich Wahrnehmbare« oder auch die »Empfindung« das einzige gegebene Erkenntnismaterial.[1]

Indem also das Gegebene, nach dem sich die Erkenntnis zu richten habe, von vornherein festgelegt wird auf das sinnlich Wahrnehmbare, erhält jenes bedeutungsvolle positivistische Grundprinzip eine inhaltlich ganz bestimmte Ausdeutung; diese aber muß auf verschiedenen Gebieten einer Kritik unterworfen werden.

Während nämlich jener ersterwähnte Satz, daß überall auf »Gegebenheiten« als auf die letzt bewährenden Erkenntnisgrundlagen zurückgegangen werden soll, aus dem Wesen der Erkenntnis selbst einsichtig werden kann, so scheint uns dagegen die positivistische Einschränkung auf das in der Weise der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene unhaltbar und in der positivistischen Literatur in völlig dogmatischer Weise vorausgesetzt.

Unsere erkenntnistheoretischen Erörterungen haben nichts zu tun mit den positivistischen »Erkenntnispsychologien« oder »Erkenntnisbiologien«, die auf der Grundlage eben jenes sensualistischen Dogmas in der Hauptsache die eigentümlichen Irrwege der Menschheit bez. jener Scheinerkenntnisse psychologisch-genetisch oder gar biologisch-genetisch erklären wollen.[2]

Ebensowenig gehen wir auf die naturwissenschaftlichen (psychologischen, physiologischen oder biologischen) Grundlagen dieser Theorien ein (vgl. hierzu beispielsweise Wundt, »Über naiven und kritischen Realismus«, Philosophische Studien, 12). Sondern wir wollen in rein erkenntnismäßiger Einstellung fragen, ob das, was der Positivist als einziges Gegebenheitsmaterial ansetzt, in der Tat eine solche Vorzugsstellung besitzt.

---

1) Vgl. hierzu die gegenüberstellenden Unterscheidungen von Husserl (a. a. O. S. 35—39): »Anschauung überhaupt« und »sinnliche Anschauung«; Zurückgehen auf das »originär Gegebene« und das »Erfahrbare«.

2) Diese geraten da, wo sie, wie bei Avenarius (»Kritik der Erfahrung«), die Gewandung naturgesetzlicher Absolutheit und Undurchbrechbarkeit erhalten, in recht wunderliche Widersinnigkeiten. Denn ihre inhaltliche Fassung setzt eine vermeintliche Einsicht in die wahrhafte Artung des Seienden voraus, eine Einsicht, die andererseits erst das letzte Ziel biologischer Entwicklung sein soll. Ein Vertreter solcher Theorie müßte selbst außerhalb der biologischen Entwicklungsgesetzlichkeit stehen, die jede jeweilige Lehrmeinung inhaltlich auf den jeweiligen biologischen Entwicklungszustand relativ machen soll.

Die hiermit gestellte Aufgabe kann jedoch nur dann wahrhaft gelingen, wenn das, nach dessen tatsächlicher Gegebenheit erkenntnistheoretisch gefragt ist, zunächst in seiner Wesenseigenart rein gefaßt wird. Denn sonst könnte es geschehen, wie es bei einem Raisonnement über die in Betracht kommenden Probleme nur zu oft geschieht und insbesondere in der positivistischen Literatur geschieht, daß man in den erkenntnistheoretischen und psychologisch-erklärenden Erörterungen gar nicht das im Auge hat oder behält, dessen beständige Setzung in der natürlichen Weltanschauung oder dessen Heranziehung in »metaphysischen« Theorien gerade der Kritik unterworfen werden sollte (z. B. »bewußtseinsunabhängige Außenwelt«, »Dinghaftigkeit«, »Materialität«, »Kausalität«, usw.).

Diese Wesensfassungen sind zudem, wie wir meinen, die eigentlich philosophischen Aufgaben.

Natürlich hätte es wenig Sinn, auch das »phänomenale«, resp. das »ideale« Gegebensein dieser Wesenseinheiten und damit überhaupt die Möglichkeit solcher Untersuchungen mit dem Argument von vorn herein abweisen zu wollen, daß man ja ihr tatsächliches, oder wie man auch sagt, reales Vorhandensein leugne, und darum auch keine entsprechenden »Ideen« im menschlichen Bewußtsein vorfindbar sein können: »denn wie sollten sie in dieses hineingekommen sein?« Wenig sinnvoll ist diese Argumentation darum, weil zunächst doch der Tatbestand, daß dies alles nicht nur Gegenstände weitgreifender phänomenologischer Untersuchungen sind (ein Tatbestand, der eben am besten durch die positive phänomenologische Arbeit sichtbar gemacht wird), sondern auch in der natürlichen Weltanschauung und der Naturwissenschaft einer fortwährenden realen Setzung unterliegt, als solcher unabhängig von der Frage ihrer realpsychologischen Entstehung anerkannt werden muß. Die Frage, wie der reale Mensch zu diesen Ideen in einem Falle gekommen sein mag, wo wirklich ein reales Gegebensein ihrer als psychologisch-genetische Grundlage nicht auffindbar sein würde, muß sinnvollerweise eine sekundäre bleiben.

Der Ausdruck »ihr phänomenales Vorhandensein« soll an dieser Stelle, wie überhaupt in dieser Arbeit, nichts weiter bedeuten, als daß uns solche »Washeiten« wie Dinghaftigkeit, Realität, Kausalität in irgendeiner Weise gegenständlich sind oder gegenständlich werden können, ohne daß dieses ihr Gegenständlichsein in einem tatsächlichen Dasein ihrer selbst innerhalb der realen Welt gegründet zu sein braucht. So z. B. wird uns in jeder bewußten Vergegen-

ständlichung eines Körperdinges als Körperdinges auch das Moment der »Materialität« gegenständlich. Die wesenhafte Dazugehörigkeit einer solchen Washeit zu einer bestimmten phänomenalen Sachlage, so hier des Momentes der Materialität zur Dinggegebenheit, durch geeignete Analysen zunächst als solche sichtbar zu machen, und dann die stets eigentümlich ferne und unbestimmte Weise der Gegebenheit in eine größtmögliche Nähe, Klarheit und Bestimmtheit zu verwandeln, das wird der jeweilige Gang unserer phänomenologisch-philosophischen Einzeluntersuchungen sein.

Das vor allem Bedeutsame und in seiner Eigentümlichkeit nur bei dem positiven Versuch solcher Arbeit wahrhaft zur Einsicht Kommende hierbei ist, daß es sich bei den gemeinten Feststellungen in keiner Weise nur um ein »unter diesen Umständen« gerade »Mir-so-Erscheinen« handelt; eine Relativität, die in einem solchen Falle dem Wahrheitsgehalt der an einem einzelnen Beispiel und von einem einzelnen Menschen gewonnenen Resultate anhaften würde, könnte natürlich wie in der experimentellen Psychologie nur durch eine möglichst große Häufung verschiedenartiger Beobachtungen verschiedener Personen in gewisser, wenn auch nie absoluter Weise überwunden werden. Sondern die spezifisch philosophischen Gegenständlichkeiten besitzen eine solche eigentümliche Abgegrenztheit und Umschlossenheit ihrer selbst, daß jedes sie bestimmende Moment in sich selbst das andere fordert, oder in sich selbst nicht ohne jedes andere die Ganzheit des Gegenstandes bestimmende Moment zu sein vermag, so daß die Herausstellung solcher »Washeiten« durch eine intuitive Untersuchung an einem einzigen anschaulichen Beispiel vollauf geleistet werden kann. Man denke an den Mathematiker, der auf Grund der Anschauung eines beliebigen Dreiecks seine in keinem Sinne subjektiv eingeschränkten mathematischen Wahrheiten herausstellt.[1] Das natur-

1) Dieser erläuternde Hinweis schließt durchaus nicht die Meinung ein, daß die philosophischen Gegenständlichkeiten, also die »Wesenseinheiten«, mathematischen Gegenständlichkeiten völlig analog sind; sie sind im Gegenteil von wesenhaft anderer Natur und haben eben nur dies mit den mathematischen gemein, daß sie jene wesensmäßige Abgeschlossenheit besitzen; vgl. hierzu die bedeutsamen Ausführungen von Husserl (a. a. O. §§ 71–75) über »deskriptive und exakte Wissenschaften«. Zu dem hier bezügl. der Eigenart philosophischer Gegenstände speziell Gesagten vgl. außerdem Husserl a. a. O. bes. §§ 1–5 und §§ 8 und 9. Das von Husserl herausgegebene »Jahrbuch« erschien leider erst, nachdem die vorliegende Arbeit im Manuskript schon druckfertig vorlag, so daß ich mich nur noch in dieser äußerlichen Weise auf den Artikel Husserls beziehen konnte



wissenschaftliche (oder allgemeiner, das tatsachenwissenschaftliche) Objekt, soweit es eben ein solches ist, wird dagegen für diesen philosophischen Gesichtspunkt durch eine zufällige Kombination der Bestimmtheiten, deren Fixierung die Aufgabe der betr. Tatsachenwissenschaften ist, konstituiert; so z. B. könnte man natürlich nicht das spezifisch Typische des Löwen im Sinne einer bestimmten Tierart durch eine bloße intuitive Versenkung in das, was man etwa durch die vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung eines Löwen vor sich hat, fixieren.[1] Weil ein solches Verfahren hier eine beim Einblick in die Artung des Objektes und den Zweck der Untersuchung sich sofort offenbarende Absurdität darstellen würde, sollte

---

und mich in bezug auf die von mir weiterhin für den Gang der Arbeit fixierte Terminologie nicht mehr mit der von Husserl festgelegten auseinandersetzen konnte. Ich glaubte, trotz dieses für die Theorie der Phänomenologie grundlegenden Artikels, meine eigenen kurzen Ausführungen beibehalten zu müssen, weil sie in prinzipieller Weise die in der Arbeit von mir in concreto durchgeführte spezielle Forschungsart (der intendierten Bedeutsamkeit ihrer einzelnen Untersuchungsstufen nach) zur Darstellung bringen sollen. Außerdem aber, weil durch sie klar wird, inwiefern unsere Einstellung und demgemäß unsere Forschungssphäre sich von der durch Husserl als »reine« oder »transzendentale« Phänomenologie umgrenzten unterscheidet; dem Begriff Phänomenologie soll nämlich in dieser Arbeit nicht jener zweistufige Sinn beigelegt werden, der mit einer »reinen« oder »transzendentalen« Phänomenologie im Sinne Husserls verbunden ist. Hierzu vgl. meine Anm. S. 11.

1) Wenigstens nicht diejenige (anatomisch und morphologisch bestimmte) »Löwenganzheit«, die der Naturwissenschaftler abgrenzen will. Denn es gibt auch so etwas wie das Wesen »Löwenhaftigkeit«, das in gewisser Weise als ein in sich abgeschlossenes Phänomen intuitiv faßbar wäre, aber weder in jedem realen Löwen selbst realisiert zu sein braucht (das wäre dann eben gleichsam ein »unlöwenhafter Löwe«), noch gerade auf diese Klasse Lebewesen beschränkt zu sein braucht (wie man z. B. von einem »löwenhaften Menschen« sprechen könnte).

Jedoch trotz dieser Möglichkeit glaube ich nicht, daß solcherlei intuitiv faßbare Phänomene zu den in strengem Sinne philosophischen Wesenseinheiten gehören: Es ist so, als wenn die zufällige Abgegrenztheit der realen Typen, deren Erscheinungsweisen sie darstellen, in ihnen selbst in der Weise einer gewissen Vagheit und Unabgeschlossenheit zutage träte; sie geben sich in sich selbst als nur zufällig gewordene anschauliche Einheiten, nicht aber, wenn wir so sagen dürfen, als »ewige Ideen«. Sie gehören ihrem vollen Umfange nach in jene später im Text zu erwähnende bare Erscheinungsoberfläche hinein, und können als solche wohl in schlichten Anschauungsakten rein deskriptiv gefaßt werden, schließen aber jenes eigentümliche »Hineingehen« in eine absolut zu fassende Wesenheit aus. Vgl. den folgenden Text. Diese außerordentlich problematischen und schwierigen Zusammenhänge bedürften vor allem einer radikalen Klärung.



man nicht dogmatisch die Möglichkeit solcher intuitiven Fassungen überhaupt ablehnen, wenigstens nicht, solange man nicht die absolute Gewißheit hat, alle möglichen Gegenstandsarten und Sachsphären zu kennen.

Die Klärung der »Phänomene« bedeutet also nichts weniger als eine deskriptive Aufnahme der »subjektiven Erscheinung«.

Man könnte um der Klarheit der phänomenologischen Methode sowohl, als um der vorliegenden sachlichen Verhältnisse willen, »phänomenales Anfangsmaterial« und »echte Phänomene« oder »Urphänomene« unterscheiden: Das phänomenale Anfangsmaterial als die Ausgangssphäre philosophischer Arbeit, vorliegend in der Gesamtheit aller möglichen Bewußtseinsgegenständlichkeiten überhaupt; die »Urphänomene« als die eigentlichen Wesenseinheiten, die aus diesem phänomenalen Anfangsmaterial herausgefaßt werden sollen.

Diese Unterscheidung hat darum eine besondere Wichtigkeit, weil nicht alles zum phänomenalen Anfangsmaterial Gehörige, also nicht jedes »zunächst« Gegebene in einem echten Urphänomen sachlich zu gründen braucht; es kann sich bei einem näheren Zusehen beispielsweise in disparate oder gar sachlich einander widersprechende Elemente auflösen, die aus irgendwelchen auf psychologisch-genetischer Basis einsehbaren Gründen zu einer Vorstellungseinheit für das natürliche Bewußtsein überhaupt oder für ein singuläres im Besonderen zusammengemischt wurden.

Diese »sachliche« oder, wie wir auch öfter sagen, »objektive« Gegründetheit in einem echten Phänomen besagt nicht etwa — das ist sehr zu beachten — reale Gegründetheit, so daß ein solches Phänomen nur dann als echt in Anspruch zu nehmen wäre, wenn ihm ein reales Moment in der konkreten Wirklichkeit entspräche. Die erkenntnistheoretische Frage, ob diese als echte Wesenseinheiten aufgewiesenen Phänomene irgendeine Stelle in der realen Welt haben, insbesondere ob ihre Realisierung dort, wo sie das natürliche Bewußtsein voraussetzt, eine erkenntnistheoretisch genommen unbezweifelbare ist, diese Frage ist eine ganz andere und mit jener erwiesenen Sachlichkeit keineswegs und in keinem Sinne selbst beantwortete. Wenn z. B. nachgewiesen ist, daß das vage Bewußtsein kausaler Regelungen, die das Geschehen der realen Welt beherrschen sollen, nicht eine zufällig im »menschlichen Bewußtsein« entstandene, sachlich genommen dagegen unhaltbare Vorstellungsweise ist, sondern auf ein durchaus wesensmäßig eigenartiges und sachlich in sich einstimmiges Phänomen



führt, dann bleibt doch immer noch das erkenntnistheoretische Problem ungelöst, ob es in der konkreten Wirklichkeit in der Tat Kausalität gibt, und wo und wie ich ihres tatsächlichen Vorhandenseins im Einzelfalle versichert sein kann.

Der Positivist bestreitet nicht nur von vornherein das reale Gegebensein aller der Bestände, die nicht in die sinnliche Sphäre gehören, sondern er würde auch in den meisten Fällen ihr phänomenales Vorhandensein im Sinne echter Wesenseinheiten ablehnen.

Die blind übertreibende und damit sachlich nicht mehr gerechtfertigte Reduzierung aller Bewußtseinsgegebenheiten auf nur »zufällige« psychologische Einheiten, die Verwandlung aller wesensmäßigen Sachlichkeit in psychologische Zufälligkeit, heißt uns speziell »Psychologismus«.

Unsere Hauptforderung für die phänomenologisch-philosophische und speziell erkenntnistheoretische Vorarbeit lautet also:

Konsequent und reinlich durchgeführte Herausarbeitung desjenigen, was in den verschiedenen Gegenstandssphären den einzelnen Beständen des phänomenalen Anfangsmaterials sachlich zugrunde liegen mag.

Ergibt sich bei dieser Analyse ein zugrunde liegendes »echtes Urphänomen« oder Wesen — und dies ist viel häufiger der Fall, als der Positivist voraussetzt —, so ist doch mit dieser Arbeit, die das tatsächliche Vorhandensein eines solchen Phänomens erweist, dieses Phänomen selbst gewiß noch nicht zur größtmöglichen Nähe, Bestimmtheit und Durchleuchtung gelangt: es hat noch jenen schon oben erwähnten eigentümlichen Charakter der Verhülltheit und Ferne.

In dem Fortgang nunmehr von dem noch verhüllten, obwohl als solchem schon sichtbaren Urphänomen zu dem »reinen Urphänomen«, beginnt für uns erst die spezifisch phänomenologisch-philosophische Arbeit; erst dieser Fortgang erfordert die spezifisch phänomenologische Haltung und in ihr den ganz direkten und in dieser seiner Richtung unbeirrten Blick auf das Phänomen in seinem reinen »Was«; während bei jener sondierenden Vorarbeit der bloßen Sichtbarmachung des Phänomens als eines tatsächlich vorhandenen zwar der Blick auch von seinem sachlichen Endziel nicht abweichen darf, aber doch nur, um das gemeinte Phänomen als ein solches eigener Art von anderen abzuheben und es zu einem mit anderen unverwechselbaren zu machen. Der Tatbestand, daß es für mich zu einem eigenartigen und mit anderen phänomenalen Beständen nicht mehr zu verwechselnden geworden ist, ist wohl gegenüber der meist anfänglich verworrenen und chaotischen Sach-

lage ein großer Fortschritt; aber er wird mir kaum je schon einen positiven Einblick in das spezifische »Was« des Phänomens vergönnt haben. Hier bedarf es der geforderten intuitiven Versenkung.

Bei dieser Arbeit der »Enthüllung« eines Urphänomens handelt es sich insbesondere auch darum, alles das von ihm abzutun, was ihm als einem zufällig nur mir erscheinenden noch anhaftet; diese zufällige Erscheinungsweise ist etwa damit gegeben, daß ich es zuerst »von einer bestimmten Seite aus«, wenn ich so sagen darf, gesehen habe, oder mir zuerst ein einzelnes Moment an ihm vor allem deutlich geworden ist, während alles übrige seiner wesenhaft umgrenzten Totalität nach im Dunkeln liegt. Erst da, wo es in voller Objektivität und Absolutheit herausgetreten ist, dürfte die philosophische Arbeit am Ende sein.

Hier ist aber zugleich die Stelle, wo der Ausdruck »Idee« in einem äquivalenten (obwohl natürlich nie identischen) Sinne mit dem Ausdruck »Phänomen« gebraucht werden kann. Jede Wesenseinheit in der ihr an sich selbst eigenen Absolutheit stellt eine Idee dar. Während aber in dem Ausdruck Phänomen — auch da, wo es sich um die vollständig erreichte Enthüllung der spezifischen Wesenheit handelt — doch immer die Bezugnahme auf einen bewußtseinsmäßigen Anschauungsakt liegt, ist die »Idee« das von aller Korrelation auf Bewußtsein Losgelöste, die schlechthin »seiende« Wesenseinheit. Daß also beide Ausdrucksweisen, wenn nicht gerade dieser spezielle Unterschied betont werden soll, gleichgewichtig für einander eintreten können, ist klar: denn alles in Ideen Konstituierte ist wesenhaft erschaubar und jedem echten Urphänomen entspricht wesenhaft eine aus ihm herauszulösende Idee.

Mit dem Gesagten muß vor allem klar sein, daß weder die »verhüllten« Urphänomene noch erst recht die herauszufassenden Ideen selbst auf der »baren Erscheinungsoberfläche« liegen und daß dementsprechend die hier geforderte Arbeit nimmermehr damit geleistet werden kann, daß man mit einem passiv dem schlicht Erscheinenden hingegebenen Blick die unmittelbar hervortretenden phänomenalen Unterschiedlichkeiten, und sei es auch bis zu den feinsten Nuancen, deskriptiv aufgreift.[1]

1) Mir scheint, daß man für solche in sich selbst sehr wertvollen Untersuchungen ein besonderes Wissenschaftsgebiet fixieren sollte, das etwa den Titel »Erscheinungslehre« tragen könnte. Zu ihrem Gegenstandsgebiet würde etwa auch jene eigentümliche Zwischensphäre gehören, die sich zwischen die »Natur« und das in der natürlichen Lebenseinstellung auf diese Natur bezogene Lebewesen schiebt, also alles das, was nicht den ureigenen und



Andererseits aber muß auch hervorgetreten sein, daß von dieser Erscheinungsoberfläche (also dem noch aphilosophischen schlichten Vorstellungs- und Gegebenheitsmaterial) aus nicht in eine dieser völlig transzendente und mit ihr durch kein anschauliches Band verknüpfte Welt der »Ahndungen« oder »metaphysischen Konstruktionen« fortgeschritten werden soll, sondern nur zu den de facto vorfindlichen Wesensbeständen, auf die die Erscheinungsoberfläche bei genauer Analyse[1] als auf ihre e i g e n e n Grundlagen jeweilig hinführt.

---

absoluten Gehalt der Natur selbst ausmacht sondern allein durch und in der Beziehung eines z. B. wahrnehmenden Subjektes auf sie ein Dasein hat: alle die eigentümlichen durch die verschiedene Artung und Wahrnehmungsposition des Wahrnehmenden bedingten »erscheinenden Gebilde«, wie auch die vielgestaltigen Dingerscheinungen und die sich mit ihnen konstituierenden Darstellungsmomente (die sog. »Sehdinge«, die »Aspekte«, die »Dingabschattungen«, »perspektivischen Verschiebungen«, die »Sehgröße« usw.); dann auch das, was der Experimentalpsychologe unter dem Ausdruck »Empfindung« begreift, d. h. das sinnliche Material insofern sein eigentümlicher Gehalt bedingt ist durch die »empfindenden« Subjekte. Mit der rein deskriptiven, von allen genetischen und erklärenden Gesichtspunkten zunächst absehenden, aber auch nicht zu den philosophischen Wesensfassungen vordringenden Aufnahme und Klärung der hier vorfindlichen außerordentlich vielgestaltigen und z. T. sehr komplizierten Gebilde beschäftigt sich heute bekanntlich sowohl die »Philosophie« wie die Experimentalpsychologie (besonders die jüngeren Forscher). Z. B. gehören hierher ein Teil der Untersuchungen von D. K a tz (im 7. Ergänzungsband der »Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorgane«, Leipzig 1911); auch die »Untersuchungen über den Empfindungsbegriff« von H. H o f m a n n, Göttingen 1912, wie in gewisser Weise auch die »Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung« von W. S ch a p p, Halle 1910. Ich glaube, wie schon gesagt, daß man diese Art von Forschungen abscheiden soll von der spezifisch p h i l o s o p h i s ch-phänomenologischen Arbeit, die es mit der intuitiven Herausfassung von Wesenseinheiten zu tun hat; bei letzterer erst ist auch der spezifisch philosophisch-phänomenologische Geist erforderlich. Es scheint uns gegenüber gewissen Mißdeutungen der Phänomenologie außerordentlich wichtig, zu betonen, daß, wie man auch immer die Phänomenologie positiv bestimmen mag, jedenfalls jene Art von Untersuchungen — wiewohl ihnen ein gewisser phänomenologischer Blick sehr förderlich sein kann — n i ch t ihre ureigene Aufgabe und ihr ureigenes Wesen charakterisieren. Allerdings können sie einen wertvollen Unterbau für gewisse philosophische, besonders auch erkenntnistheoretische Untersuchungen abgeben; auch in der vorliegenden Arbeit sind sie daher in weitem Umfange nötig gewesen.

1) Den Ausdruck »Analyse« oder phänomenologische Analyse möchte ich insbesondere dieser kritischen Sondierung der sich schlicht gebenden Phänomenwelt auf ihre sachliche Unterlage hin vorbehalten, während die weitere spezifisch-philosophische Arbeit der Erfassung des Wesensgehaltes der Ideen mehr eine schauende und geistig nachschaffende Arbeit eigentümlicher Art ist, die von jeder sonst gewohnten wissenschaftlichen Denkarbeit weit absteht.



Mit diesem allem ist, wie schon oben bemerkt wurde, die erkenntnistheoretische Sphäre, soweit sie es mit der Frage nach der Aufweisbarkeit dieser »Washeiten« als konkrete Glieder einer realen Welt zu tun hat, in keiner Weise berührt. Die Philosophie in einem eigentlichen und strengen Sinne steht, so glauben wir, außerhalb jeder (erkenntnistheoretischen) Realitätsfrage. Zum mindesten scheint uns die Vorzugs- oder gar Alleinherrschaftsstellung, die man der Erkenntnistheorie in der modernen Philosophie eingeräumt hat, eine durchaus unberechtigte zu sein.

Es sollen im zweiten Teil dieser Arbeit gewisse erkenntnistheoretische Fragen besprochen werden, die unabhängig von jener für die Metaphysik grundlegenden erkenntnistheoretischen Problematik behandelt werden können, wie sie etwa Husserl im Auge hat bei seinen Ausführungen über die wesenhafte Korrelation von Sein und Bewußtsein in einer letzten philosophischen Bedeutung. Wir nehmen diesem letzteren problematischen Gebiet gegenüber keine irgendwie fixierbare Stellung ein, und brauchen dies auch hier im Rahmen unsrer Untersuchung nicht zu tun.[1] Andererseits scheinen

---

1) Damit ist uns natürlich auch die Stellung, die Husserl der Phänomenologie speziell als einer »rein deskriptiven Wesenslehre der immanenten Bewußtseinsgestaltungen« auf Grund dieser seiner Fundamentalanschauungen gibt, eine fernliegende. Uns ist vor allem wichtig geworden der schon den »Logischen Untersuchungen« ihre eigentümliche und bahnbrechende Bedeutsamkeit gebende Gedanke einer rein intuitiven Erfassung und Klärung aller den Charakter wesenhafter Umgrenztheit an sich tragenden Bestände, welche Möglichkeit uns in allen nur denkbaren Gegenstandssphären gleichermaßen realisierbar scheint. Das nach dieser Richtung Grundlegende findet sich bei Husserl theoretisch fixiert vor allem im ersten Abschnitt des I. Buches seines Jahrbuchs-Artikels, also in den Erörterungen über das, was er »Eidetik« nennt.

Selbstverständlich sind auch wir der Meinung, daß keine tatsachenwissenschaftliche These, als ein die Wesensfeststellungen begründender Satz herbeigezogen werden kann. Und zwar darum, weil die Wesensuntersuchungen in eine völlig der Tatsachensphäre transzendente Region führen; eine begründende Herbeiziehung tatsachenwissenschaftlicher Resultate würde eine offenbare methodische Widersinnigkeit darstellen. Wenn also diese aller phänomenologischen Forschung vorausliegende und unter rein methodischen Gesichtspunkten vorgenommene »Ausschaltung« aller tatsachenwissenschaftlichen Thesen gewiß eine für jede reine Wesenslehre, so natürlich auch für unsere ontologischen Wesensuntersuchungen evidente Forderung darstellt, so ist andererseits die »transzendentale Reduktion«, von der Husserl spricht, nur da notwendig, wo es sich um die »transzendentale Phänomenologie« selbst handelt. Gehören doch bei Husserl die in ihrer Eigenart ontologisch erfaßten Wesen selbst noch zu dem in der transzendentalen Re-

uns die erkenntnistheoretischen Probleme, die wir einer gewissen Klärung zuzuführen hoffen, sowohl unter historischen wie sachlichen Gesichtspunkten wichtig genug zu sein, um als solche behandelt zu werden; ja es scheint uns geradezu eine unentbehrliche Vorbedingung für eine philosophisch tiefergreifende Erkenntnistheorie zu sein, eine gewisse Sphäre erkenntnistheoretischer Probleme in ihrer wahren und, wie ich glaube, durchaus nur relativen Bedeutsamkeit zunächst einmal reinlich herauszustellen, bzw. gewisse unter ihnen als bloß vermeintliche Probleme auszuschalten. Dieses um so mehr, als sie in der Literatur in völlig unklarer Weise mit den Fragen jener »metaphysischen« Erkenntnistheorie, wenn ich so sagen darf, vermischt worden sind.

Die für uns in Betracht kommenden wichtigsten erkenntnistheoretischen Fragen sind die folgenden:

In welcher Weise sind uns jene in mehr oder weniger großer Bestimmtheit gefaßten »Washeiten« realiter gegeben; wo treten sie uns in konkreter Realisierung entgegen?

Geschieht dieses so, daß an ihrer realen Konkretion im allgemeinen und an ihrem Selbstgegenwärtigsein im Einzelfalle nicht gezweifelt werden kann?

Was veranlaßt und berechtigt uns überhaupt zu zweifeln?

Daß solche Fragen zu einem eigenen und zwar in sich recht weit verzweigten und komplizierten Forschungsgebiet führen, hat seinen Grund darin, daß vielfach der Anschein eines realen Gegenwärtigseins vorliegt, ohne daß diesem Anschein ein tatsächliches Gegenwärtigsein entspricht.

Daß das wahrnehmungsmäßig Gegebene gegenüber dem bloß phantasiemäßig Gegebenen einen gewissen, ihm wesensmäßig zugehörigen »Habitus« der »Seinsselbständigkeit« oder der Realität hat und damit in sich einen gewissen Anspruch auf tatsächliche Seinsselbständigkeit erhebt, dürfte bei aller vorläufigen Ungeklärtheit der Sachlage unbestritten sein. Hätte aber alles, was diesen Seinsselbständigkeitsanschein besitzt, auch damit stets tatsächliche Seinsselbständigkeit, so gäbe es die erwähnten erkenntnistheoretischen

duktion »Einzuklammernden«: auch sie sollen noch durch die transzendentale Phänomenologie einer Sinnesklärung besonderer Art unterworfen werden (vgl. a. a. O. S. 114, S. 117 usw.). Wir aber befassen uns allein mit den besprochenen phänomenologisch-ontologischen »Wesensfassungen«, die als solche ein unermeßlich weites Gebiet neuer bedeutsamster Forschungen einschließen, und für sich genommen offenbar völlig unabhängig sind von einer weiteren möglichen transzendentalen Phänomenologie.



Schwierigkeiten nicht. Die Tatsache aber, daß eine solche »Unterschiebung« möglich ist, daß sich also an die Stelle eines wahrhaft Realen ein bloß dem erscheinenden »Habitus« nach Reales schieben kann, das macht nicht nur jene skeptischen Fragen zu bedeutungsvollen, sondern muß zugleich auch den Zweifel *an einer möglichen Beantwortung* der erkenntnistheoretischen Realitätsfrage und damit an einer möglichen Auflösung des ganzen Skeptizismus mit sich führen. *Wir scheinen des letztlich unentbehrlichen Kriteriums beraubt, wo das Gegebene in seinem »Sichgeben« keinen verläßlichen Halt mehr bietet.*

In der speziellen positivistisch-psychologischen Anschauungsweise nimmt das angedeutete Problem folgende Fassung an: In die Welt des »ursprünglich Gegebenen« schmelzen in jedem jeweiligen Wahrnehmungsmoment allerlei durch frühere Erfahrungen erworbene Vorstellungsinhalte hinein, so daß uns dieses ursprünglich Gegebene nicht nur um die neuen Inhalte bereichert, sondern auch in eigentümlicher Weise umgebildet entgegenzutreten scheint. Man kann hiernach eine »primäre« und eine »sekundäre« Gegebenheitswelt unterscheiden. Das Problem lautet also: wie ist die primäre aus der sekundären wieder herauszulösen.

Der Positivist *bestreitet* schlechthin die Möglichkeit einer auf intuitivem Wege erfolgenden, d. h. doch wiederum rein am Gegebenen orientierten rückwärtigen Ausscheidung des erst sekundär hinzugekommenen, im Grunde nur in die Welt »hineingesehenen« Gegebenheitsgehaltes, da diese Umschmelzung bei dem bewußten Menschen in jedem jeweiligen Wahrnehmungsmoment mit *naturgesetzlicher* Notwendigkeit erfolge; die von den Positivisten zur Erklärung dieser Umschmelzungsvorgänge beigebrachten psychologischen Regelmäßigkeiten fungieren in diesen Theorien in der Tat wie Gesetzmäßigkeiten der physischen Natur. Jede theoretische Tendenz also, auch bei erkenntnistheoretischen Problemen rein das Gegebene selbst zu befragen, wird unter Hinweis auf die angeführte Sachlage als zu sachlichen Widersinnigkeiten führend von vornherein abgelehnt.

Die gewiß naheliegende Replik gegenüber solchem Standpunkt besteht in der Frage: wie kommt der Positivist selbst zu seiner Anschauung, das primär und ursprünglich Gegebene seien die »Empfindungen«, *alles* andere sei »Hineingedachtes« oder »Hineingesehenes«? Hier ist ja in der Tat die sekundäre Gegebenheitswelt von der primären durch eine nur allzu eindeutige Grenze abgeschieden. Woher nimmt der Positivist gerade *diese* Grenze, da doch eine Abhebung der beiden Sphären voneinander seiner Anschauungsweise gemäß eine



überhaupt unmögliche zu sein schien. Sehen wir näher zu, so ist in der Tat nirgends ein wirklich einsichtiger Nachweis auffindbar. Aber uns mit dem »Sensualismus« im einzelnen auseinanderzusetzen, das soll eine spätere Aufgabe dieser Arbeit sein. Hier kommt es zunächst auf einen anderen Punkt an: wenn wir auch dieses positivistische Dogma, und damit ebenfalls jene speziell positivistische Fassung der gemeinten Problematik, die ja rückwärtig wiederum auf der sensualistischen These ruht, keineswegs anerkennen, so bestreiten wir doch, wie schon ausgeführt, andererseits nicht, daß das anschaulich Gegebene bezüglich seiner »Seinsstelle« (ob real oder nicht) nicht immer das hält, was es als ein so und so Erscheinendes zu versprechen schien. Und könnte man hier nicht ebenso fragen: Woher wissen wir denn schon allein von dieser Tatsache? Da wo sie sich im Einzelfalle enthüllt, muß sich doch das »wirklich« Gegebene von dem bloß »anscheinend« Gegebenen sondern, oder mindestens das bloß anscheinend eine Realität bestimmter Art Darstellende in dieser seiner »lügnerischen« Rolle aufgedeckt werden.

Die jeweiligen Enttäuschungen, d. h. die Enthüllungen vorhanden gewesener Täuschungen sind in der Tat die jeweiligen Ausgangspunkte für eine skeptische Haltung auch weiterhin. Andererseits aber bringt diese Einsicht den Ausweg aus der verwirrenden Sachlage: denn eben die Enttäuschungen, die zu einer gewissen skeptischen Stellungnahme dem Gegebenen gegenüber führen, sind offenbar als Momente, in denen sich die unwahre Sachlage von der wahren absondert, in denen uns also jeweilig – und zwar doch wiederum an der Hand des Gegebenen – die Erkennis zuwächst, was wirklich vorlag resp. was nicht vorliegen konnte, die Ansatzpunkte für eine Auflösung des Skeptizismus.

Anfänge einer konkreten Auseinanderlegung der hier nur prinzipiell gefaßten, in sich außerordentlich vielgestaltigen und komplizierten Sachlage sollen im zweiten Teil dieser Arbeit geboten werden.

Um noch eine verdeutlichende Übersicht des Gesagten hinzuzufügen, sei an eine für die positivistische Denkweise typische Stelle aus J. St. Mills »Hamilton« anläßlich seiner Polemik gegen Cousin (Ch. VIII) angeknüpft (Zitat nach der Übersetzung von Willmanns, Halle 1908, S. 109 f.): »Denn er (Cousin) mußte, wenn nicht die Tatsache, so doch den Glauben seiner Gegner kennen, daß die Gesetze des Geistes – die Assoziationsgesetze nach einer Klasse von Denkern, die Verstandeskategorien nach der andern – imstande sind, aus denjenigen Bewußtseinsdaten. die unbestritten sind, rein geistige Vorstellungen zu schaffen, die in Gedanken mit allen unseren Be-



wußtseinszuständen derartig identifiziert werden, daß es uns scheint, als wenn wir sie durch direkte Intution empfangen, wie z. B. der Glaube an die Materie« ... »wir haben aber kein Mittel, jetzt durch direkte Evidenz festzustellen, ob wir uns äußerer und ausgedehnter Gegenstände bewußt waren, als wir zum ersten Male die Augen dem Licht öffneten« ... »Wenn irgendein Modus angegeben werden kann, wie es innerhalb des Bereichs der Möglichkeit hineingelangt sein könnte, so müßte die Hypothese untersucht und widerlegt werden, bevor wir berechtigt sind zu schließen, daß die fragliche Überzeugung eine ursprüngliche Kundgebung des Bewußtsein ist ...«

Hiergegen ist folgendes zu sagen:

I. Die von Mill geforderte Methode, vor oder sogar anstatt aller Befragung des Gegebenen zu untersuchen, wie irgendein möglicher Bewußtseinsbestandteil in uns hineingekommen sein könnte, also mögliche Hypothesen hierüber vorerst anzuerkennen resp. abzulehnen ist a) eine methodische Widersinnigkeit, da jene natürlich naturwissenschaftlichen Hypothesen für und wider einen »möglichen realen Eingangsweg« in unser Bewußtsein eben das reale Vorhandensein aller der Bestandteile selbst schon voraussetzen, deren berechtigte Setzung gerade in Zweifel gezogen ist;

b) würde sie alle die gegebenen Bestandteile, für deren mögliches reales Gegebensein noch keine annehmbare Hypothese vorliegt, vorderhand zur Streichung bringen, und damit jene oben erwähnte unberechtigte Verärmerung und Entleerung alles Seins und Geschehens herbeiführen;

c) entnimmt sie ihre Bedeutung einer ganz ungeklärten und oberflächlichen Vorstellung über mögliche Gegebenheitsweise realer Außenweltsbestände. Diese brauchen gar nicht, wie hier immer vorausgesetzt wird, »in uns« hineinzugelangen, um uns als solche gegenwärtig zu sein. Es handelt sich daher auch nicht um »ursprüngliche Kundgebungen des Bewußtseins«;

d) würde sie über vage Hypothesen nie hinausführen.

II. Auf den Einwand, daß es trotz aller dieser Mängel eben die einzige mögliche Methode sei, weil wir als »erwachsene und bewußte« Menschen die Intuition nicht mehr befragen können, antworten wir:

Eine genaue Untersuchung der in Betracht kommenden Tatbestände ergibt, daß es sich in bezug auf das anschaulich Gegebene der realen Welt in keiner Weise um das unbewegliche und einschichtige Verhältnis handelt, das hier immerwährend vorausgesetzt wird;



nicht einschichtig, weil sowohl das sich anschaulich Gebende selbst, wie die jeweilige Haltung und Stellung des Bewußtseins zu ihm die allerverschiedenartigsten Gestaltungen von ganz ungleichem erkenntnistheoretischem Wert aufweisen, deren Herausstellung daher für die erkenntnistheoretische Frage von entscheidender Bedeutung sein kann und es in der Tat auch ist;

nicht unbeweglich, weil die eigentliche Seinsbedeutung einer momentanen Sachlage, die sich nicht aus ihrem eigenen anschaulichen Gehalt ergibt, doch bei einem weiteren Ablauf der Wahrnehmungserlebnisse zur vollen Evidenz zu kommen vermag (hierzu vgl. die letzten Paragraphen und den Anhang des Abschnitts III und Abschnitt IV).

Daß jener im ersten Teil dieser Einleitung angegebene Untersuchungsfortgang (von der ungeklärten Erscheinungsoberfläche aus zu den Ideen) ein vollkommen anderer ist und in einer vollkommen anderen Dimension verläuft, als der für die erkenntnistheoretischen Forschungen geforderte (von den geklärten Phänomenen aus in die konkrete Wirklichkeit hinein) wird klar sein. Die Stelle des mit dem ersten Fortgang in seiner Wesenseigenart gefaßten Phänomens in der gegebenen realen Welt zu fixieren, ist die Aufgabe der zweiten (erkenntnistheoretischen) Untersuchung. Wo es auf dieses letztere Ziel im wesentlichen abgesehen ist, also jene Wesensfassungen keinen reinen Selbstzweck haben, wird es nicht nötig sein, diese zu einer letzten, absoluten Stufe zu bringen. Es bedarf oft nur einer Sichtbarmachung des betr. Urphänomens in einiger Bestimmtheit und Unverwechselbarkeit. Die Philosophie als Philosophie dürfte sich natürlich hiermit nicht zufrieden geben.

Wenn es scheint, als wenn wir hier nur erkenntnistheoretische Einzelfragen in Betracht gezogen hätten und die bei literarischer Orientierung erkenntnistheoretische Hauptfrage, ob es überhaupt eine vom »Bewußtsein unabhängige Außenwelt« gäbe, außer acht gelassen haben, so wird sich zeigen, daß sich mit dem Angegebenen auch ein Weg zur Aufhellung dieser merkwürdigsten aller Fragen finden wird.

Unsere speziellen Ausführungen werden mit der Untersuchung über den Sinn gerade dieser Frage beginnen: es wird also zunächst das Gesamtphänomen einer »realen Außenwelt« untersucht werden, und zwar im genauen Anschluß an das, was dem »natürlichen«, d. h. nicht irgendwie erkenntnistheoretisch orientierten Bewußtsein gegenständlich ist, wenn es eine von ihm seinsunabhängige Welt vor sich zu haben glaubt (Abschnitt I).



Zweitens wird die Stelle und die Bedeutung, die das »Ding« und insbesondere das »Körperding« in dieser realen Außenwelt für das naive Bewußtsein hat, erörtert werden. Oder es wird — welche Ausdrucksweise jener anderen äquivalent ist — der Versuch gemacht, die Idee der »Dinghaftigkeit« und der »Körperdinghaftigkeit« faßbar zu machen (Abschnitt II und III).

Drittens soll als Überleitung und Hineinleitung in die eigentlich erkenntnistheoretische Sphäre gezeigt werden, wie in der Beziehung zwischen einem nunmehr in seinem wesenhaften Gehalt gefaßten »Ding« oder »Körperding« und einem es wahrnehmenden oder speziell es sehenden Bewußtsein gewisse Verhältnisse wesenhaft gründen, die in mannigfacher Gestalt dem so vielfach mißbrauchten Gegensatztitel »Ding an sich« — »Dingerscheinung« einen vollen und anschaulich zu fassenden Sinn geben.

Viertens werden auf Grund des jetzt vorhandenen phänomenologischen Materials einzelne erkenntnistheoretische Fragen zu präziser Fassung gebracht und durch verschiedene Analysen die möglichen Wege zu ihrer Lösung und Beantwortung aufgezeigt werden (teilweise schon in Abschnitt III, besonders in Abschnitt IV).

Wenn die Lehre von der »Daseinsrelativität aller Wahrnehmungsinhalte auf ein wahrnehmendes Subjekt« als eine positivistische Haupt- und Grundlehre (vgl. Laas, Idealismus und Positivismus) bezeichnet werden kann, so hoffen wir, daß mit der Ausführung der angegebenen Teile unsere kritische Stellung zu dieser Theorie genügend gekennzeichnet sein wird. Zugleich aber wird die zweite positivistische Hauptlehre, daß die »sinnlichen Data« das einzige ursprüngliche Gegebenheitsmaterial seien (der Sensualismus) an fast allen Stellen kritisch betroffen werden. Jedoch sollen über den »Sensualismus« noch einzelne besondere Ausführungen folgen (Abschnitt V).

I. Das Gesamtphänomen der »realen Außenwelt« als solches.

In der positivistischen Literatur spricht man gern von der Weltanschauung des »gemeinen Mannes«, die der des positivistischen Schriftstellers einerseits und andererseits der des »spekulativen Philosophen« oder des »Philosophen« schlechthin gegenübergestellt wird. Die naive Weltansicht ist dabei dem Positivisten weit sympathischer als die stets durch verstiegene Spekulationen und Konstruktionen ausgezeichnete Welt des »Philosophen«.

In einem Punkte hat der moderne Positivismus in vollkommener Sachangepaßtheit die naive Weltanschauung als eine sachlich gesunde und natürliche gegen eine gewisse philosophische Lehrmeinung ausgespielt, die übrigens heute wohl kaum mehr Vertreter besitzt: in seinem Kampf gegen einen in der Tat völlig absurden sog. »Idealismus«, wie ihn Avenarius in seiner Schrift »Der menschliche Weltbegriff« in glänzender Weise zur Darstellung gebracht und ad absurdum geführt hat. Ob man im einzelnen mit der psychologischen Theorie über die Genesis solcher idealistischer Anschauungen mit Avenarius übereinstimmen mag oder nicht, den wesentlichen Punkten seiner sachlichen Kritik wird sich kaum jemand mit gutem intellektuellem Gewissen entziehen können.

Die von Avenarius in ihrer Widersinnigkeit aufgewiesene »Introjektion« besteht darin, daß die wahrgenommenen Inhalte in das Gehirn des wahrnehmenden Menschen verlegt werden, resp. in eine an dieses Gehirn räumlich gebunden gedachte »Seelensubstanz«. Der Positivist vertritt gegenüber dieser künstlichen Theorie sein leider an keiner Stelle wirklich durchgeführtes Prinzip, das Gegebene da stehen zu lassen, wo es sich gibt und so stehen zu lassen, wie es sich gibt; er betont, daß die den eigenen Leib umgebende Außenwelt in dieser ihrer »außenweltlichen« Stellung ebenso ein ursprünglich Vorzufindendes und damit Unantastbares wie das Ich selbst sei; die Funktion, die das Ich oder der Ichleib oder das Gehirn in jener Theorie haben soll, der originäre »Träger« oder das »Gefäß« der jeweiligen Wahrnehmungswelt zu sein, wird aufgehoben.[1] Andererseits aber hat dieses Ich (und zwar zunächst der Ichleib) doch eine Vorzugsstellung vor dem im übrigen Vorgefundenen, insofern es stets und notwendig als »Zentralglied« (spezieller Ausdruck von Avenarius) gegeben ist, in bezug auf das alle anderen Wahrnehmungsinhalte — zunächst räumlich — orientiert sind.[2]

1) Bei Mach, der an der Bekämpfung solcher Theorien geringeres Interesse hatte, finden wir ebenfalls sehr deutliche nach dieser Richtung gehende Bemerkungen. Er tritt besonders gegen die an eben jenen erkenntnistheoretischen Vorstellungen orientierten Scheinprobleme der »Außenprojektion der Empfindungen« auf (A. d. E. Seite 28 unten, Seite 44 unten). Im übrigen meint er, daß er in bezug auf den kritischen Charakter seiner Ausführungen eher von der Bekämpfung der »Extrajektion« sprechen könnte; er deutet hiermit offenbar auf die von ihm beabsichtigte Elimination aller der als Realitäten vorausgesetzten Bestandteile hin, die sich seiner Meinung nach unter den »Gegebenheiten« nicht aufweisen lassen, also in das perhorreszierte Gebiet des »Metaphysischen« verwiesen werden.

2) Die Meinung, daß die Möglichkeit dieser ganzen »Vorfindung« der in dem angegebenen Sinne räumlich angeordneten Welt irgendein vor



Mit diesen Feststellungen endigt für den Positivisten in der Hauptsache das, was ihm bezüglich der Gegebenheit einer »realen Außenwelt« von der natürlichen Weltanschauung in unveränderter Weise der Übernahme wert erscheint. Wir haben keineswegs diese Auffassung. Wir müssen aber, ehe wir auf die spezielle Bedeutung dieser positivistischen Grundanschauung für das Phänomen der realen Außenwelt zurückkommen, zunächst an unsere augenblickliche Hauptfrage in direkter Weise herangehen. Sie lautet: Auf was für eine sachliche Grundlage führt eine genaue Analyse der dem natürlichen Bewußtsein immanenten, aber in ihm in unausgebreiteter und durchaus vager Weise vorhandenen Vorstellung einer »realen« und mit ihrer Realität von dem wahrnehmenden Ich völlig abtrennbaren Außenwelt?

Daß im natürlichen Bewußtsein eine solche vage Vorstellung auffindbar ist, würde auch der Positivist kaum bestreiten. Er würde jedoch auf unsere Frage antworten: Sie führe auf sachliche Widersinnigkeiten, und ihr tatsächliches Vorhandensein im realen Bewußtsein trotz dieser Widersinnigkeiten sei nur durch gewisse psychologische Gesetzmäßigkeiten erklärbar.

Der spezielle Gedankengang auf eine prinzipielle Form gebracht, wäre etwa folgender:[1] Eine sog. »Wirklichkeit« anzusetzen, die keinerlei Bezug auf Wahrnehmung in sich enthielte, widerstreitet dem Sinn von Wirklichkeit. Denn »Wirklichkeitsbewußtsein« im originären und ungetrübten Sinn ist nichts anderes als das Bewußtsein, etwas wahrzunehmen, resp. einen »Empfindungsinhalt« zu haben. Wie aber kann auf dieser Grundlage ein Wirkliches vorgestellt werden? Offenbar nur mit dem Bewußtsein, daß das Vorgestellte wahrgenommen werden wird, resp. unter bestimmten

findendes Subjekt — ein »Bewußtsein überhaupt«, oder wie man sich ausdrücken mag — voraussetzt, für das diese gesamte jeweilige Wahrnehmungssphäre wiederum Objekt ist (wobei jenes Subjekt nicht mit dem vorgefundenen und damit selbst zur Objektwelt gehörigen Ichleib mitsamt seinen an es gebundenen [ebenfalls vorzufindenden] psychischen Elementen verwechselt werden darf), wird nicht von allen Positivisten vertreten. Sie scheidet vor allem die sog. »Immanenzphilosophie« (Schuppe) von den Positivisten im engeren Sinne. Vgl. vor allem W. Schuppe, »Die Bestätigung des reinen Realismus«. Offener Brief an Avenarius. (In der Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. 17, 1893.) Auch Laas vertritt mit seinem »Korrelativismus« oder »Subjekt-Objektivismus« einen ähnlichen Standpunkt.

1) Vgl. hierzu Cornelius, »Versuch einer Theorie der Existenzialurteile«. Diese Schrift kann bezüglich der hier zu behandelnden Problematik geradezu als klassisches Beispiel der von uns sog. typisch-positivistischen Anschauungsweise dienen.



Bedingungen werden kann. Ein schon Wirkliches, d. h. ein Wirkliches im originären Sinne, könnte also nach dieser Theorie nicht vorgestellt werden; denn die Vorstellung eines Gegenstandes ist eben nicht Wahrnehmung dieses Gegenstandes und nur in der Wahrnehmung als solcher kann Wirklichkeitsbewußtsein vorhanden sein.

Man müßte denn die mit der Vorstellung eines Gegenstandes verknüpfte Vorstellung von dem möglichen Wahrgenommen werden eines Gegenstandes selbst eine Vorstellung vom »Wirklichsein« dieses Gegenstandes nennen. »Wirklich« in diesem erweiterten Sinne wäre dann

1. das, was gerade wahrgenommen wird,
2. das, was unter bestimmten Bedingungen wahrgenommen werden kann.[1]

Jedoch das Charakteristische und für uns Wesentliche bleibt auch bei dieser Ausdrucksverschiebung erhalten; und dieses ist, daß in der Vorstellung ein wirklicher Gegenstand als wirklicher nur auf dem Vorstellungsumweg über eine »mögliche Wahrnehmung« vorzukommen vermag.

Wenn es uns also gelingt, in den folgenden Analysen zu zeigen, daß das Wirklichkeitsbewußtsein mit dem Vorstellungserlebnis in einer Weise verknüpft ist oder doch sein kann, bei der die Vorstellung eines möglichen Wahrnehmungserlebnisses gar keine relevante Funktion besitzt, dann ist damit erwiesen, daß jene Identifikation von Wahrnehmungserlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein falsch ist, und daß das Moment, durch welches in einem Vorstellungserlebnis der vorgestellte Gegenstand phänomenal zu einem vorgestellten »wirklichen« Gegenstand gemacht wird, als etwas Eigenartiges faßbar gemacht werden kann und muß. Damit wäre aber zugleich jene Meinung, daß die Vorstellung einer vom Wahrnehmungs-Ich »unabhängigen« Außenwelt und so auch die ganze erkenntnistheoretische Frage nach einer berechtigten Ansetzung dieser widersinnig sei, hinfällig; sowohl die erkenntnistheoretische Frage, wie vorerst und vor allem die Frage, was eine solche »seinsselbständige« Welt ihrem wesenhaften Gehalt nach ist, wäre neu zu stellen.

---

1) Man achte wohl darauf, daß diese Bestimmungen nicht nur dazu dienen sollen, das »Wirkliche« durch ein von ihm unabtrennbares Prädikat in eindeutiger Weise zu fixieren. Unter diesem Gesichtspunkte wären sie ja richtig, da jedes Wirkliche prinzipiell wahrgenommen werden kann. Sondern daß es eine Identitätsbestimmung sein soll.



Als methodische Anmerkung sei hinzugefügt, daß der von uns unter vielen möglichen anderen Wegen speziell eingeschlagene Weg, um das tatsächliche Vorhandensein einer völlig eigenartigen Idee »realen Seins« herauszustellen, innerhalb dieser Arbeit nicht nur dazu dienen soll, diese Tatsache möglichst einleuchtend zu machen, sondern auch dazu, mit den hierbei notwendig vorzunehmenden Sonderanalysen der Klärung des Gesamtphänomens einer »realen Außenwelt« vorzuarbeiten.

Es soll zunächst untersucht werden, an welche in der Sache selbst auffindbaren Momente die Theorie, daß ein Wirkliches als Wirkliches in der Vorstellung nur als ein ev. Wahrzunehmendes vorkommen kann, anknüpft. Denn wenn auch diese Anschauung schon allein eine durch jene Meinungsgrundlage (Wirklichkeitsbewußtsein = Wahrnehmungserlebnis) als solche konsequenterweise geforderte ist, so wird doch voraussichtlich das wissenschaftliche Postulat der Sachlichkeit nicht so weit vernachlässigt sein, daß die Theorie nicht im gegebenen Gehalt auch des Vorstellungserlebnisses noch gewisse sachliche Stützpunkte besäße.

Man hat für alle so gearteten Theorien einen Typus von Vorstellungserlebnissen im Auge, der in der Tat dieser Auffassung zunächst keine Schwierigkeiten in den Weg zu stellen scheint. Es ist der Vorstellungstypus, an den die bekannte positivistische »Abbildtheorie« anknüpft: von einem empfundenen Inhalt bleibt ein »Abbild« im Gedächtnis zurück; wenn dieses als solches im Bewußtsein auftritt, so ist der betreffende selbst nicht gegenwärtige Inhalt »vorgestellt«.

Es gibt bekanntlich eine große Literatur darüber, wie sich dieses Abbild von dem ursprünglichen Inhalt, dem es doch eben als sein Abbild gleich sein muß, dennoch unterscheidet. Wir heben zwei für uns vornehmlich wichtige Momente hervor:

1. die so oft erwähnte »Undeutlichkeit«, »Mattigkeit«, »Verschwommenheit« des Vorgestellten. Daß dieses Moment nicht gedeckt wird mit der Angabe einer bloß geringeren »Intensität« des vorstellungsmäßig Gegebenen und daß auch die Ausdrücke »Verschwommenheit« und »Undeutlichkeit« die Sachlage nicht eigentlich charakterisieren, ist oft genug betont worden und mit dem Argument ad absurdum geführt, daß ein Wahrgenommenes durch eine Abnahme seiner Intensität oder durch ein Undeutlicherwerden nicht ebendamit in ein Vorgestelltes übergeht. Cornelius, der in der erwähnten Schrift (S. 34f.) sehr richtig die Unzulänglichkeit dieses Bestimmungsversuches hervorhebt, gibt sich schließlich mit der Fest-



stellung zufrieden, daß es sich eben um einen »eigenartigen qualitativen inhaltlichen Unterschied zwischen Empfindung und entsprechendem Phantasma« handelt, dem gegenüber die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit andererseits »eine der ersten Tatsachen des psychischen Lebens ist, welche schon unseren elementarsten Erkenntnissen zugrunde liegt und daher einer weiteren Erklärung weder fähig noch bedürftig erscheint«. Uns scheint mit jener Feststellung die eigentliche Aufgabe zwar nicht der »Erklärung«, aber doch der »Klarlegung« dieser eigentümlichen Phänomene erst zu beginnen.

Man kann in Hinblick auf die vorstellungsmäßige Anschaulichkeit am besten von einer »verdeckten Anschaulichkeit« sprechen. »Verdeckte« Anschaulichkeit darum, weil das in vorstellungsmäßiger Anschaulichkeit Gegebene gegenüber dem in wahrnehmungsmäßiger Anschaulichkeit Gegebenen auch da, wo es sich um eine in sich vollkommen klare und deutliche Vorstellung handelt, etwas eigentümlich »Entrücktes« hat — so, als ob dieser Inhalt in sich selbst erheischte, aus einem ihn verdunkelnden Medium hervorgeholt und »ans rechte Licht« gestellt zu werden.

Es scheint hiernach fast, als ob der vorgestellte Inhalt in sich auf eine ihm mögliche andere anschauliche Gegebenheitsweise, eben die wahrnehmungsmäßige, hinwiese. Das müßte näher untersucht werden. Hier kommt es auf die bloße Feststellung des tatsächlichen Vorhandenseins des Momentes der »Verdecktheit« an.

Dieser Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung betrifft also den verschiedenen Charakter der Anschaulichkeit des gegebenen Inhalts.

Als zweites Moment ist nun zu erwähnen: das Erscheinen des Vorgestellten nicht dort, wo das Wahrgenommene erscheint, sondern in einer von dieser Wahrnehmungssphäre deutlich unterschiedenen Sphäre; hiermit hängt wesentlich zusammen ein Wechsel der Blickrichtung, wenn ich beispielsweise von der Wahrnehmungseinstellung in die Vorstellungseinstellung übergehe. Dieses Moment hat offenbar auch Mach im Auge, wenn er A. d. E. S. 16 von dem Erscheinen des Vorgestellten »in einem andern Felde« spricht, und vor allem S. 163 von dem »Wechsel der Aufmerksamkeitsrichtung«: »ich fühle, wie ich beim Übergang zur Vorstellung die Aufmerksamkeit vom Auge abwende und anderswohin richte.«

Vom »Auge« zwar wende ich die Aufmerksamkeit sicherlich nicht ab; denn ich war auch in der Wahrnehmung nicht auf dieses gerichtet. Aber von der Sphäre, in die ich als Wahrnehmender



gerichtet war, wende ich mich wenigstens bei dem hier zunächst ins Auge zu fassenden Vorstellungstypus tatsächlich ab. Wir sehen dies daran, daß sie uns beim Vorstellen *stören* kann, daß wir sie, wenn wir nicht etwa die Augen schließen, sehend fortzudrängen suchen. Wohin aber wende ich mich nun beim Vorstellen? In mich hinein? Auch dieses nicht eigentlich: der vorgestellte Inhalt bleibt zwar hier ein von meinem »Geist« stets »gehaltener«; er ist von diesem nicht in jener Weise völlig »abgetrennt« oder »abgesetzt«, wie es die Wahrnehmungsgegenstände sind (die Redewendung: sich etwas »im Geiste« vorstellen, entbehrt keineswegs jeder phänomenalen Grundlage); jedoch kann auch er deutlich »da draußen irgendwo« erscheinen; nur ist er dort nicht gleich den Wahrnehmungsgegenständen, so möchten wir vorläufig sagen, eigentlich *verwurzelt*. Er »schwebt dort irgendwo«, aber die Stelle seines Schwebens ist weder genau bestimmbar, noch besitzt sie für sein Dasein oder sein Sosein irgendwelche relevante Funktion. Dies nur zur vorläufigen Orientierung. Eine vollständigere Aufklärung hierüber ist erst später möglich.

Nach dieser allgemeinen Erörterung sei der spezielle Fall ins Auge gefaßt, bei dem ein *wirklicher*, und zwar natürlich ein in der Vorstellung als wirklich vermeinter oder gewußter Gegenstand vorgestellt wird. Dieser ist etwa viele, viele Meilen von dem Vorstellenden entfernt und der Vorstellende *hat* ihn in der Vorstellung *als* einen so weit entfernten. Der anschauliche Vorstellungsinhalt ist, wie wir sagten, »da draußen irgendwo«; ich kann auch den spontan erzeugten Vorstellungsgegenstand innerhalb einer gewissen Sphäre beliebig *verlegen*, ohne daß diese Verlegung etwas Wesentliches an gerade dieser Vorstellung und ihrem Inhalt änderte. Aber das Eine ist für diesen Vorstellungstypus charakteristisch: an die Raumwirklichkeitsstelle, an der sich der vorgestellte Gegenstand, wie ich weiß oder vermeine, tatsächlich befindet, vermag ich den Vorstellungsinhalt *nicht* zu verlegen; an den *wirklichen* Gegenstand in seiner ihm eigenen Wirklichkeitsstelle reiche ich also in diesem Vorstellungstypus *nicht* heran. Unmittelbar anschaulich gegenwärtig ist mir dagegen nur ein »Vertreter« des eigentlichen, des gemeinten Gegenstandes; in dem unmittelbar anschaulichen Vorstellungsinhalt steckt der gemeinte wirkliche Gegenstand nicht darin, sondern nur dieser »Repräsentant«.[1] Man könnte mit einer bild-

1) Die hier gemeinte Art der Repräsentation, bei der ein (anschaulich gegenwärtiger) *Gegenstand* für den in der Vorstellung gemeinten, *selbst* nicht unmittelbar zu erschauenden eintritt, ist nicht zu identifizieren



lichen, natürlich nicht genetisch aufzufassenden Wendung sagen: der Geist habe den Gegenstand unter Zuhilfenahme eines anschaulichen Repräsentanten in eine größere Nähe zu sich gebracht, um ihn überhaupt anschaulich fassen zu können (natürlich nur in der »verdeckten Anschaulichkeit«, die der Vorstellung als solcher eigentümlich ist).

Im Hinblick auf diesen phänomenologischen Tatbestand kann sich jene Theorie nunmehr, die wir bekämpfen wollen, in gewisser Weise behaupten. An das hier tatsächlich auffindbare Moment, daß in dem unmittelbar anschaulichen Vorstellungsinhalt als solchem der gemeinte wirkliche Gegenstand nicht eigentlich selbst darin steckt, knüpft sie an; sie folgert von hier aus, daß der vorgestellte »Inhalt« nur insofern mit einem gemeinten wirklichen etwas zu tun habe, als man bezüglich seiner das Bewußtsein besäße, er könne unter gewissen Bedingungen wirklich werden, und das heißt für diese Theorie wahrgenommen werden.

Freilich müßte ein näheres Zusehen schon an dieser Stelle die Unzulänglichkeit dieser Theorie einsichtig machen können. Denn, wenn ich allerdings in solchen Vorstellungen an den wirklichen Gegenstand in seiner ihm eigenen Wirklichkeitsstelle mit dem geistigen Blick nicht direkt heranreichen kann, sondern das, was er mir anschaulich bieten würde, gleichsam von ihm loslösen und in der Form eines neuen Gegenstandes (eben des Vorstellungsrepräsentanten) vor meinen geistigen Blick ziehen muß, so ist damit gewiß nicht

---

mit derjenigen, die Lipps (Leitfaden der Psychologie, 2. A., S. 12) im Auge hat, wenn er davon spricht, daß uns »auch« in der Vorstellung ein »Vorstellungsbild« den in der Vorstellung »gedachten« Gegenstand »repräsentiere«. Bei uns handelt es sich nicht wie hier um eine Repräsentationsbeziehung zwischen »Inhalten« und Gegenständen, sondern um eine zwischen einem Gegenstand und einem andern, die auf Wahrnehmung bezogen vollkommen ihren Sinn verlieren würde. Auf der Grundlage jener Anschauung von Lipps müßten wir bezüglich unseres Falles sagen: es fände in unserm Vorstellungstypus eine zwiefache Repräsentation statt: 1. von dem anschaulichen Repräsentationsgegenstand zu jenem Gegenstand, auf den vorstellungsmäßig abgezielt ist, 2. innerhalb des Repräsentationsgegenstandes selbst von dem unmittelbar anschaulichen Inhalt zu dem gesamten Anschauungsgegenstande.

Aber so wichtig gewiß jene Unterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand überhaupt ist, so wenig können wir doch der Auffassung Folge leisten, auch hier handle es sich um eine Repräsentationsbeziehung. Denn gerade jene vollkommene Abgetrenntheit zwischen den beiden Gliedern, die eine solche ihrer Natur nach verlangt und die in unserm Falle eine deutliche ist, fehlt in der Beziehung zwischen Inhalt und dem in ihm erfaßten und erschauten Gegenstand.



gesagt, daß ich in keinem Sinne an den wirklichen Gegenstand direkt heranreiche oder daß ich in keinem Sinne den wirklichen Gegenstand in der Vorstellung selbst fasse.

Jedenfalls handelt es sich doch sicherlich nicht nur um einen an den anschaulichen Vorstellungsinhalt sich anschließenden abstrakten Gedankenvollzug, wie den, daß der vorgestellte Inhalt wahrgenommen werden oder wirklich werden kann, oder auch den, daß er schon wirklich ist. An Stelle dieser äußerlichen Verknüpfung heterogener Bestandteile (anschaulicher Vorstellungsinhalt – abstrakter Gedankenvollzug) tritt uns das Vorstellungserlebnis als konkrete Einheit entgegen, die eben dadurch charakterisiert ist, daß der vorgestellte Gegenstand einerseits durch einen Vorstellungsrepräsentanten zu anschaulicher Vergegenwärtigung gebracht wird und andererseits in einer selbst allerdings eigentümlich anschauungsleeren Weise (über den Anschauungsrepräsentanten hin oder auch durch diesen hindurch) direkt gefaßt wird.[1] Das erste Moment kann überhaupt seiner spezifischen Artung nach gar nicht ohne dieses andere bestehen, daß ich in den als wirklich gehabten Gegenstand, den ich vorstelle, zugleich irgendwie direkt »verhakt« bin: denn der Vorstellungsrepräsentant ist als socher für mich eben das den wirklichen Gegenstand mir mittelbar anschaulich Vergegenwärtigende; er verschafft mir ja phänomenal die Bezugnahme auf den wirklichen Gegenstand in einer anschaulichen Form, also kann der Beziehungspunkt selbst nicht aus dem Phänomen fortgestrichen werden, ohne dieses totaliter zu verändern.

Aber ohne uns weiter auf den an diesem Phänomen direkt erschaubaren, als solchen allerdings sehr komplizierten Gehalt zu berufen[2],

1) Die Behauptung von Cornelius (a. a. O. S. 38f.), daß die Redeweise, ich nehme denselben Gegenstand wahr, den ich vorstelle, eine uneigentliche und äquivoke sei, erachten wir demnach als dem phänomenologischen Tatbestand durchaus nicht entsprechend. Auch bleibt bei Cornelius schon völlig unerklärlich, wie die für seine Theorie verlangte Beziehung zwischen dem Phantasma und der entsprechenden unter bestimmten Bedingungen eintretenden Empfindung aussehen soll. Denn entweder müßte ich doch hierzu die gemeinte Empfindung ebenso direkt gegenwärtig haben wie das Phantasma, obwohl sie in diesem Augenblick nicht aktuelle Empfindung ist, was seiner Theorie widerspräche, ja sie überhaupt überflüssig machen würde; oder ich hätte wiederum ein Phantasma von ihr – dann wäre eine erneute Beziehung gefordert, und wir kämen aus den Phantasmen nicht heraus.

2) Ich habe mit Absicht den von mir sogenannten »ersten Vorstellungstypus« in einer etwas schematischen Weise zur Darstellung gebracht, damit das Resultat, auf das alle diese Analysen hinführen sollen, in seiner



sei noch einmal betont, daß eben dieser Vorstellungstypus jener Theorie wenigstens eine gewisse sachliche Handhabe bietet.

Wir kommen zu einem *zweiten* Typus möglicher Vorstellungsweise:

Ich sitze in meinem Zimmer bei geschlossener Tür und erwarte einen versprochenen Besuch. In einer solchen Situation kann es vorkommen, daß man den betreffenden Menschen in der Ungeduld der Erwartung schon fortwährend »gleichsam« die Treppe heraufkommen »sieht«. Dies mag geschehen mit einem mehr oder weniger ernsthaften Glauben daran, daß er wirklich gerade jetzt die Treppe heraufkommt oder besser gesagt, es mag geschehen mit einem mehr oder weniger ausgeprägten Wirklichkeitsbewußtsein.

Wenn dieses Wirklichkeitsbewußtsein vollkommen fehlt, so hat das Erlebnis einen spielerischen Charakter: ich vertreibe mir die Zeit mit einer solchen Vorstellungsweise, obwohl ich genau weiß,

---

spezifischen Eigenart deutlicher heraustritt, ohne daß der Richtigkeit dieses Resultats selbst hierdurch Abbruch geschehen könnte. Gerade dieser *erste* Vorstellungstypus bietet als solcher eine Fülle phänomenologisch äußerst komplizierter Varianten, und zwar besonders durch die Möglichkeit ganz *verschiedenartigen* Hinein- und Hinübergreifens in die »reale Welt«, das mit jener anschaulichen Gegenstandsvergegenwärtigung gegeben sein kann. Die von uns in schematischer Weise gegebene Darstellung, daß der Vorstellungsrepräsentant im Erlebnis selbst als *bloßer* Repräsentant fungiert und der »wirkliche« Gegenstand, auf den abgezielt ist, als ein »da hinten irgendwo« in anschaulich nicht direkt erreichbarer Ferne zurückgelassener dasteht, trifft *vollständig* nur auf den besonderen Fall der *bewußtermaßen* »*bildmäßigen*« Vergegenwärtigung einer Gegenständlichkeit zu. In den meisten Fällen scheint es mir dagegen so zu liegen, daß ich, *im* Vorstellungserlebnis darinstehend, mit dem geistigen Blick gewissermaßen *direkt* in die gemeinte »wirkliche« Gegenstandsphäre hineinzugreifen glaube; erst die *bewußte Reflexion* auf das, was hier in der Tat vorliegt, läßt die »bloß« repräsentative Funktion des anschaulich Gegenwärtigen hervortreten. Damit ist aber natürlich auch ein solcher Fall von dem später im Text als *zweiter* Vorstellungstypus zu behandelnden Fall, bei dem mein Blick *tatsächlich* zu dem wirklichen Gegenstand *selbst*, und zwar auch hier noch in Vorstellungsweise *hinreicht*, wesenhaft unterschieden; handelt es sich doch im ersten Vorstellungstypus gewissermaßen um eine bloße Erlebnis*täuschung*.

Dann gibt es aber auch eine Reihe merkwürdiger *Übergangs*stufen vom ersten Vorstellungstypus zum zweiten, die an und für sich der Betrachtung wert wären. Uns aber kommt es hier in der Hauptsache nur auf die möglichst deutliche Kennzeichnung des *zweiten* Vorstellungstypus an, mag man wie immer vom ersten aus zu ihm hinüberführen können.



daß in ihr in Wahrheit nichts Wirkliches ergriffen wird. Andererseits vermag das mit dem sehenden Haben des Vorgangs da draußen verwobene Wirklichkeitsbewußtsein so stark zu sein, daß ich das Eintreten des Bekannten in dem entsprechenden Augenblick mit voller Sicherheit erwarte.

Aber lassen wir zunächst die Möglichkeit eines mitvorhandenen Wirklichkeitsbewußtseins beiseite, obwohl es uns auf dieses letztlich ankommt, und fassen wir jenes Moment des »gleichsam Sehens« ins Auge.

Der oben betrachtete Typus von möglichen Vorstellungsarten war in der Hauptsache charakterisiert 1. durch das Moment der »verdeckten Anschaulichkeit« und 2. dadurch, daß der anschaulich gegebene Vorstellungsgegenstand zwar »da draußen irgendwo« erscheint, aber dort nicht in der eigentlichen Weise »verwurzelt« ist, wie etwa die wahrgenommenen Gegenstände als dort verwurzelte erlebt werden.

Das erste Moment, die »verdeckte Anschaulichkeit«, charakterisiert auch diesen zweiten Typus. Nicht zufällig: denn, wenn überhaupt irgendwie von »bloßer Vorstellung« in tiefgreifendem Wesensgegensatz zur Wahrnehmung gesprochen werden soll, dann muß dieses Moment als wesenhaft zusammenhängend mit der eigentümlichen Natur der »bloßen Vorstellung« vorhanden sein. Wo etwas mit »verdeckter Anschaulichkeit« gegeben ist, da ist eben jenes »unverhüllte Selbsthervortreten« dieses Gegenstandes, wie es für die Wahrnehmung charakteristisch ist, ausgeschlossen. Nur dieses »unverhüllte Selbsthervortreten« aber, oder, wie wir später sagen werden, diese »Selbstkundgabe«, gibt uns in natürlicher Einstellung die unmittelbar anschauliche Gewähr vom tatsächlichen Selbstdasein und tatsächlichen Sosein des Gegenstandes. Keine Vorstellung irgendwelcher Art kann uns dieses Moment ersetzen, und von hier aus ergibt sich das Recht, die Wahrnehmungssphäre von der Vorstellungssphäre (letztere speziell als Sphäre »bloßer Vorstellung«) so scharf wie möglich zu trennen.

Wie steht es nun aber bei diesem zweiten Vorstellungstypus um das zweite der angeführten Momente? Um hier deutlich zu sehen, muß zuerst noch einmal der Blick zurückgehen auf den ersten Vorstellungstypus und einmal auch hier ein Fall herangezogen werden, bei dem es sich um einen »bloß eingebildeten« Gegenstand handelt. So denke man etwa an irgendeine Phantasiegestalt, wie sie die Lust des Augenblicks hervorbringen und ausgestalten mag. Hier ist nun von einer repräsentativen



Funktion der unmittelbar anschaulich gegenwärtigen Gegenständlichkeit natürlich keine Rede; dasjenige, worauf vorstellungsmäßig abgezielt ist, steckt voll und ganz in dem anschaulichen Inhalt darin.

Zugleich aber ist auch der anschaulich gegenwärtige Gegenstand selbst für mich kein »realer«, sondern ein »bloß« phantasierter; er hat, um einen treffenden Ausdruck von Lipps zu gebrauchen, nur ein »Dasein von meinen Gnaden«; er ist daseinsrelativ auf meinen ihn phantasierenden Geist. (Daß dieser hiermit hervorgehobene Tatbestand nicht, wie man glauben mag, eine völlig selbstverständliche Grundlage von jenem ersten ist — dem Mangel an einer repräsentativen Funktion — wird bald heraustreten).

Drittens ist nun aber wiederum vor allem auf die Artung der »Erscheinungsweise zu achten, die einen solchen phantasierten Gegenstand in derselben Weise auszeichnet oder vielmehr in eben diesem ersten Vorstellungstypus in derselben Weise auszeichnet wie oben den bildhaften Vorstellungsrepräsentanten. Wir sagten dort, ein solcher Vorstellungsgegenstand »schwebe da draußen irgendwo«, sei aber dort nicht in der »eigentlichen« Weise »verwurzelt«, wie es die Wahrnehmungsgegenstände sind. Wir müssen nun hier hinzufügen — und bei einer solchen Phantasiegestalt tritt dies besonders gut heraus, da hier jede Komplikation in der Weise irgendeines Bezuges auf die »reale« oder irgendeine sonstige Welt fehlt —, daß ein solcher in echter Weise vorstellungsmäßig »vorschwebender« Gegenstand seiner anschaulichen Erscheinungsweise nach »im Grunde« mit dem »wirklichen« Raum, dem Raum der Wahrnehmungsgegenstände, nichts zu tun hat. Jener Ausdruck »er schwebe da draußen irgendwo« ist ein völlig uneigentlicher und das hiermit Angedeutete ist natürlich ganz unvergleichbar mit einem Tatbestand wie dem, daß etwa ein Vogel da draußen irgendwo schwebe und sei auch dieses »Vogelschweben« ein undeutliches und fernes. Und doch hat solche Ausdrucksweise eine phänomenologische Grundlage, die nicht außer acht gelassen werden darf: der Geist hat in der Tat beim phantasiemäßigen Vorstellen, wenigstens beim Vorstellen »physischer Gegenständlichkeiten« eine Richtung »nach außen« oder hat diese doch in den meisten Fällen. Aber mir scheint, daß diese Richtung allerdings eine »zufällige« insofern ist, als sie nur eingeschlagen wird, weil der Geist gewissermaßen »Raum« braucht für die anschauliche Vergegenwärtigung solcher Gegenständlichkeiten, und weil jenes »Draußen« der wirklichen Welt eine zufällig allein sich darbietende oder doch günstigste »Gelegenheit« für die anschau-

liche Ausbreitung der Vorstellungsgegenstände darstellt.[1] Insofern kann man also auch bei diesem Vorstellungstypus — wenigstens in gewissen Fällen — die »Außenwelt« als »Aufnahmestätte« der Vorstellungsgegenstände ansehen.

Aber nur insofern. Denn weder hat es mit dem speziellen Inhalt der Vorstellung das mindeste zu tun, in welche »Gegend« der »Raumwirklichkeit« die vorgestellte Gegenständlichkeit hinverlegt wird, — ob ich vorstellend in den Fußboden hineinstarre, oder in die Ferne sehe oder wie sonst immer. Noch ist überhaupt diese »Gegend« in irgendeiner eindeutigen Weise fixierbar; und dieses darum, weil der solchermaßen phantasierte oder bildmäßig vorgestellte Gegenstand nicht eigentlich »in« den realen Raum hineingesetzt wird und werden kann (daß es andererseits ein tatsächliches Hineinsetzen eines phantasierten Gegenstandes in die Raumwirklichkeit gibt, wird gleich behandelt werden; aber dann sieht auch das Totalphänomen ganz anders aus); denn ein solcher Vorstellungsgegenstand ist von seiner eigenen Sphäre, nämlich der in die Außenwelt gleichsam »hinein- oder vorgeschobenen« Welt des Geistes, nicht abtrennbar. Es findet sich hier auf der Linie vom Geist zum Vorstellungsgegenstand kein »Abbrechen« derart, wie es wesenhaft zwischen dem wahrnehmenden Geist und den wahrgenommenen Gegenständen seine Stelle hat: mag der wahrnehmende Geist noch so nahe an die »außenweltlichen« Gegenstände herantreten, sie noch so innig umschließen, die Sphäre des Geistes und die Sphäre der »außenweltlichen Realitäten« sind durch kein »homogenes« Band zu vereinigen.

Mit dieser Einsicht ist aber zugleich die andere gegeben, daß der phantasierte Gegenstand andererseits, solange er ein in die Sphäre des Geistes »eingebetteter« bleibt, solange er nicht durch einen Akt besonderer Art von dem Geiste ab- und in die »andere Welt« hinausgesetzt wird, nicht zugleich eine irgendwie eigentliche Stelle in der realen Raumwelt haben kann. Das betreffende Stück »Phantasiewelt« oder »Vorstellungswelt« und die »reale Außenwelt« können sich nur in einer schwer beschreibbaren Weise durch-

1) Man achte im übrigen auf sonstige eigentümliche »Wendungen«, die der Geist zuweilen bei irgendeiner anschaulichen Vergegenwärtigungsbemühung vornehmen kann; so etwa, wenn die Außenwelt sich allzu störend auf- und zudrängt und auch das Mittel, die Augen zu schließen, als solches kein zureichendes ist und der Geist sich alsdann gleichsam »in sich selbst verkriecht«, um völlig unbehelligt seinen »Gesichten« leben zu können. Alle diese Dinge wären der Spezialuntersuchung wert.



kreuzen, ja die »Weite« des realen Raumes kann der Phantasiesphäre sogar als Ausbreitungsfeld dienen; aber nie können sie sich eigentlich berühren; sie sind und bleiben, wenn wir so sagen dürfen, aus völlig heterogenem Stoff.

Wie ist nun von hier aus jenes oben herangezogene Beispiel der zweiten Vorstellungsart zu charakterisieren: ich sehe den Bekannten schon »gleichsam« die Treppe heraufkommen, obwohl ich weiß, daß er tatsächlich noch nicht da draußen ist. Auch hier also besitzt die vorgestellte Gegenständlichkeit als solche keine »Wirklichkeit« für mich. Insofern wird also auch hier der Vorgang an die Stelle, wo ich ihn in Vorstellungsweise »sehe«, als nicht eigentlich hingehörig erlebt: ich bin mir bewußt, daß da draußen auf dem Korridor nichts dergleichen vor sich geht; der Korridor ist in Wirklichkeit geschehnisleer.

Aber findet sich auch hier ein mir etwa in der Weise jener phantasierten Gestalt »vorschwebender« Vorstellungsgegenstand? Hat es hier irgendeinen Sinn zu sagen, der Vorstellungsgegenstand bringe seine eigene Sphäre mit sich? Ist es auch hier vollkommen irrelevant und gewissermaßen zufällig, in welcher Gegend des »wirklichen« Raumes das Ganze zur Erscheinung kommt? Und hat dieses Ganze zu dem wirklichen Raum nur jene völlig »uneigentliche« Beziehung?

Es gehört doch gewiß nicht nur zu dem speziellen Vorstellungsinhalt, daß das vorgestellte Geschehnis sich da draußen auf der Treppe abspielt, sondern auch zu dieser speziellen Vorstellungsart, daß ich es, indem ich es vorstelle, direkt da draußen sehe oder »gleichsam« sehe.

Ich kann auch im erstgenannten Vorstellungstypus mit der Wirklichkeit irgendeines Dinges oder eines Geschehens insofern »spielen«, als ich es an irgendeiner Stelle der realen Raumwelt tatsächlich verwirklicht denke; aber dort wäre ich doch dabei immer nur in jener eigentümlich anschauungsleeren Weise auf diese Raumstelle bezogen, während der anschaulich gegebene Vorstellungsrepräsentant »anderswo«, d. h. »irgendwo« vor meinem Geist und unabgetrennt von ihm erschiene. Hier dagegen ist mir eben die Raumstelle, an der ich den Gegenstand verwirklicht denke, mit diesem in anschaulicher, wenn auch verdeckt anschaulicher Weise tatsächlich und im »eigentlichsten« Sinne erfüllt. »Erfüllt« allerdings, ohne daß der Gegenstand dort ein wirkliches Dasein für mich hat, ohne daß er, wie wir oben sagten, dort wirklich »hingehört«. Bei einer solchermaßen durch meinen Geist spontan erzeugten Vor-

stellung findet aber eben jener Akt der Ab- und Hinaussetzung statt, von dem wir schon oben sprachen. Erst durch ihn wird das »Kind meines Geistes« in ein »Kind der realen Welt« verwandelt. Natürlich meinen wir mit dieser »Verwandlung« nicht, daß ich etwa den realen Bekannten kraft meines Geistes tatsächlich dorthin zaubern könnte, oder daß irgendeine Phantasiegestalt durch einen solchen Akt reales Leben zu gewinnen vermöchte; wir meinen aber ebenso nicht, daß ich nun plötzlich an das tatsächliche reale Dasein des vorher »bloß Vorgestellten« glauben müßte. Sondern wir haben allein dieses im Auge, daß irgendeine vorstellungsmäßig erzeugte Gegenständlichkeit (falls sie überhaupt ihrer Natur nach in die reale Welt hineingehören könnte) durch einen geistigen Akt derart in die Raumwirklichkeit hineinprojiziert werden kann, daß sie ihrer unmittelbaren Vorstellungserscheinung nach genau so »aussieht«, als gehörte sie in der Tat zu den »wirklichen« Gegenständen. (Natürlich bleibt auch hierbei die Erscheinungsweise stets eine »vorstellungsmäßige«, d. h. eine von »verdeckter Anschaulichkeit«; Wahrnehmungsgegenstände kann ich wesenhaft nicht aus meinem Geist heraus- und in die reale Welt hineinprojizieren — Wahrnehmungsgegenstände könnte ich nur »halluzinieren«.) Jener Ausdruck, daß wir mit der Wirklichkeit solcher Gegenstände oder solcher Geschehnisse »spielen« besagt ja als solcher schon, daß wir diesen Vorstellungsgegenständlichkeiten bewußtermaßen nur den »Habitus« eines tatsächlich zur realen Wirklichkeit gehörigen Bestandes verleihen. Mehr läßt sich hierüber an dieser Stelle noch nicht sagen. Den Unterschied als solchen, der zwischen einer bloß phantasiemäßig oder bildhaft vorgestellten und einer in der realen Umwelt »gleichsam gesehenen« Gestalt besteht, obwohl beide keine Realität für mich zu haben brauchen, wird man nicht mehr bestreiten.

Wir gehen jetzt zu einem als einen »wirklichen« vorgestellten Gegenstand über und denken etwa an den bekannten Hausflur selbst mit den in ihm befindlichen Dingen: indem ich in meinem Zimmer bei verschlossener Tür sitze, wandert mein geistiger Blick durch die Tür auf den Hausflur hinaus und geht hier von einem Gegenstand zum andern. Wieder ist hier ähnlich wie oben zu fragen: hat es auch hier einen guten Sinn, davon zu sprechen, daß ich mir von diesem allem »anschauliche Repräsentanten« insofern verschaffen muß, als ich es allererst in eine für meinen Geist »anschaubare Nähe« zu bringen gezwungen bin? Gewiß könnte man auch hier von einem für den wirklichen Gegenstand in gewisser Weise »eintretenden« Vorstellungsrepräsentanten sprechen, als ja die Gegenstände sich nicht



wie in der Wahrnehmung in ihrem »leibhaften Selbst« enthüllen. Aber nur in diesem Sinne. Man kann dagegen nicht sagen, daß wir auch hier die »wirklichen« Gegenstände in einer anschaulich selbst nicht zu vergegenwärtigenden Ferne zurücklassen und dafür gewissen Repräsentanten eine für ihr Dasein und Sosein ganz zufällige Erscheinungsstelle »da draußen irgendwo« anweisen, damit die betreffenden Gegenstände überhaupt anschaulich erscheinen können. Ein solches anschaulich-geistiges »Heranholen« ist in diesem Falle gewissermaßen unnötig, da sich die Gegenstände schon an und für sich in einer »erschaubaren Nähe« befinden: mein geistiger Blick vermag bis zu der ihnen an sich selbst eigenen Wirklichkeitsstelle direkt und unmittelbar hinzudringen.[1]

Nicht etwa, daß ich hier ebenso wie in der Wahrnehmung ein an der Anschauung gesichertes Wissen von ihrem Dasein und Sosein erhalten könnte, wie es mir gewiß allein ihr wahrnehmungsmäßiges Hervortreten verschafft; aber wenn überhaupt schon als daseiend und soseiend bewußt, können sie hier in eben der unmittelbaren und direkten Weise anschaulich umfaßt werden (natürlich in »vorstellungsmäßiger Anschaulichkeit«) wie jene Wahrnehmungsgegenstände.

Diese ganze Sachlage nun bringt es mit sich, daß hier bei einem Übergang von wahrgenommenen zu »bloß« vorgestellten Gegenständen jener bei dem ersten Vorstellungstypus so deutlich hervortretende Blickrichtungswechsel in eine total andere Sphäre hinein keine mögliche Stelle hat. Jener nur »repräsentierende« Vorstellungsgegenstand, der in völlig »uneigentlicher« Weise in den Raum hineingesetzt erschien, in dem sich die Wahrnehmungsgegenstände befinden, hat eben damit zu diesen und dem wirklichen Raum keinerlei natürliche Beziehung; er verlangt

1) Damit ist natürlich nicht gesagt, daß überall, wo »realiter« diese Möglichkeit vorliegt, wo sich die Gegenstände also in direkt erschaubarer Nähe »befinden«, auch der entsprechende Vorstellungstypus vorhanden sein müßte. Auch die mich unmittelbar umgebenden Gegenstände kann ich mir in jener »bildhaften« Weise vor meinem Geist vergegenwärtigen. — Und andererseits besagt jenes, daß die Gegenstände in erschaubarer Nähe sein müssen, damit dieser »zweite« Vorstellungstypus sich überhaupt realisieren kann, selbstverständlich nur, daß sie sich — im Erlebnis selbst — phänomenal oder für mein Bewußtsein dort befinden müssen. Ihre reale Selbstgegenwart dort ist natürlich für die Konstitution des Phänomens ganz irrelevant. So kann ich etwa vorstellungsmäßig einen Stuhl noch auf dem Korridor stehen »sehen«, der ohne mein Wissen fortgenommen wurde.



für sich gefaßt zu werden und zieht dadurch den Blick notwendigerweise von der sich gerade darbietenden Wahrnehmungssphäre ab. Hier dagegen erscheint der Vorstellungsgegenstand in demselben »realen« Raum in völlig eigentlicher Weise; er wird genau so als ein in diesem »verwurzelter« gegenständlich wie die Wahrnehmungsgegenstände; es stellt keinerlei wesentlichen Unterschied dar, ob ich innerhalb meines Zimmers den Blick von einem Gegenstande fort zu einem andern hinrichte, oder ob der Blick von einem solchen wahrgenommenen Gegenstande hinaus auf den nicht wahrnehmbaren, aber doch unmittelbar überschaubaren Korridor wandert.

Man kann also zusammenfassend diese beiden Typen möglicher Vorstellung speziell nach ihrer Vorstellungsbeziehung zu einem »wirklichen« Gegenstand folgendermaßen unterscheiden:

1. Der vorgestellte und in der Vorstellung als ein wirklicher gehabte Gegenstand wird für den geistigen Blick durch einen »anschaulichen Repräsentanten« sichtbar gemacht, der ev. in einer schwer bestimmbaren Gegend der Raumwirklichkeit in völlig uneigentlicher (»schwebender«) Weise erscheint.

2. Der vorgestellte und in der Vorstellung als ein wirklicher gehabte Gegenstand steckt selbst in dem unmittelbar anschaulichen Vorstellungsinhalt darin: der geistige Blick reicht bis zu dessen eigener Wirklichkeitsstelle hin und umfaßt ihn in »sehender« Weise ebendort.

Von diesen beiden Vorstellungstypen bleibt die Wahrnehmung dadurch streng unterschieden, daß bei ihr der Blick nicht nur bis an den Gegenstand und seine ihm eigene Wirklichkeitsstelle direkt und unmittelbar hinreicht, sondern daß in ihr dieser Gegenstand zu »unverhülltem Selbsthervortreten« gelangt.

Hiermit ist unsere Analyse zu einem entscheidenden Punkt gekommen: denn da sich die beiden Vorstellungstypen mit Rücksicht auf ihre Vorstellungsbeziehung zu einem vermeinten »wirklichen« Gegenstand nur dadurch unterscheiden lassen, daß in dem einen Typus von einem die anschauliche Gegenwart des wirklichen Gegenstandes ersetzenden »anschaulichen Repräsentanten« nicht die Rede sein kann, sondern im Gegenteil der vorstellende Blick an den wirklichen Gegenstand selbst und direkt hinreicht, so wird es damit natürlich unmöglich, das mit einer Vorstellung möglicherweise verknüpfte Wirklichkeitsbewußtsein auch weiterhin schlechtweg mit der Rede

decken zu wollen, es könne sich dabei um nichts weiter handeln, als um ein bloßes Phantasma, verbunden mit dem Bewußtsein möglicher Wahrnehmung. Da es sich im zweiten Vorstellungstypus um ein Wirklichkeitsbewußtsein handelt, das einerseits nicht an eine »Empfindung«, um in positivistischer Sprache zu reden, anknüpft, also an einen »unverhüllt« hervortretenden Wahrnehmungsgegenstand, andererseits aber auch nicht an ein bloßes »Phantasma«, also an einen anschaulichen Repräsentanten, so kann zum mindesten Wirklichkeitsbewußtsein nicht einfach mehr mit dem »Empfindungserlebnis« gleichgesetzt und das Wirklichkeitsbewußtsein der Vorstellung mit jenem das »Phantasma« zu Hilfe nehmenden Surrogaterlebnis abgefertigt werden. Hier haben wir eben den Fall vor uns, bei dem es sich einerseits nicht um eine »repräsentative Funktion« des unmittelbar gegenwärtigen Vorstellungsgegenstandes handelt und dieser andererseits doch als ein »realer« im echten und eigentlichen Sinne vor mir steht.

Wenn aber an einer Stelle jene positivistische Theorie so wenig ausreicht, ja an einem Punkt der schlicht aufgenommene Tatbestand geradezu das Gegenteil von dem aufweist, was jene Theorie dogmatisch voraussetzt, so muß sich gewiß die Forderung erheben, das Problem des Wirklichkeitsbewußtseins überhaupt neu anzugreifen.

Nicht allein aber, um in möglichst einleuchtender Weise die Unzulänglichkeit der gekennzeichneten positivistischen Theorie zu zeigen, ist jene Untersuchung durchgeführt worden, sondern auch, um gewisse Phänomene sichtbar zu machen, die uns dem Gesamtphänomen einer »realen Außenwelt«, wie es dem »natürlichen Bewußtsein« immanent ist, näher führen sollen.

Wir knüpfen zur weiteren Klärung an gewisse noch dunkle Punkte der bisherigen Betrachtung an, mit deren Aufhellung zugleich auch der eigentliche Gegensatz jener beiden Vorstellungstypen, der bisher nur nach ihrem verschiedenen Verhältnis zu einem in ihnen gefaßten »wirklichen« Gegenstand fixiert wurde, an sich selbst noch deutlicher heraustreten wird.

Wir richten unseren Blick zuerst auf das, was mit dem Ausdruck »erschaubare Nähe« in vorläufiger Weise gedeckt wurde: so schien uns das eine Mal der vorgestellte »wirkliche« Gegenstand an der Hand eines »anschaulichen Repräsentanten« zu einer »erschaubaren Nähe« herangezogen zu sein, das andere Mal dagegen konnte

der Blick das betreffende Wirklichkeitsbereich, in dem sich der vorgestellte Gegenstand der Meinung nach an sich selbst befindet, direkt überschauen, weil sich der vorgestellte »wirkliche« Gegenstand schon an sich selbst in einer »erschaubaren Nähe« befindet.

Es muß also offenbar eine von der jeweiligen Wahrnehmungs- resp. Vorstellungsposition aus jeweilig direkt »überschaubare Sphäre« geben, die aber natürlich, da es sich ja gerade um »bloß« vorgestellte Gegenstände handelt, mit dem eigentlichen Wahrnehmungsbereich nicht zusammenfallen kann.

Weiterhin – und das ist der zweite noch ungeklärte Punkt – erhielt dasjenige, was als ein in dieser Sphäre in eigentlicher Weise »Verwurzeltes« erschien – sei es auch nur als ein im Vorstellungsspiel dorthin Versetztes, also nicht tatsächlich dorthin Gehöriges – einen gewissen anschaulichen »Wirklichkeitscharakter« oder auch »Wirklichkeitsanschein«, dessen erlebtes Vorhandensein natürlich nicht mit dem eigentlichen Wirklichkeitsbewußtsein verwechselt werden darf: die mit dem »Wirklichkeitsanschein« versehenen Gegenstände erhalten damit, wie wir uns ausdrückten, den äußeren »Habitus« der »wirklichen« Gegenstände, während, so fügen wir hier hinzu, ein in jener »vorschwebenden« Weise erscheinender Vorstellungsgegenstand gerade umgekehrt die ihm an sich selbst eigene »Unwirklichkeit« an sich trägt (d. h. natürlich, wo es sich um einen bildhaften Repräsentanten handelt, nur die dem Repräsentanten an sich selbst eigene; der repräsentierte Gegenstand wird ja in diesem Fall gerade als ein »wirklicher« gehabt). Nur diese Sachlage ermöglicht im ersteren Fall jenes eigentümliche »Spielen« mit der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Aber so wenig uns bisher das, was die sog. »überschaubare Sphäre« an sich selbst ist, wirklich deutlich wurde, so wenig auch ihre nach allem offenbar enge phänomenale Beziehung zur »realen Welt«. Neben die Frage nach der »überschaubaren Sphäre« tritt die Frage nach der über das jeweilige Wahrnehmungsbereich hinausreichenden »Raumwirklichkeit«.

Fassen wir zunächst noch einmal den Fall ins Auge, wo in einer uns bekannten Gegend die Gegenstandswelt hinter unserm Rücken und über das vor uns Wahrnehmbare hinaus zwar nicht selbst auch »wahrgenommen«, aber doch direkt »erschaut« wird. Hier war es das Charakteristische, daß diese sich etwa hinter meinem Rücken befindlichen Gegenständlichkeiten nicht irgendwo und irgendwie vor meinem geistigen Blick »schweben«, sondern daß sie in eben der

Sphäre »bodenständig« sind wie ich als dieses reale leiblich-seelische Individuum selber und mit mir die Wahrnehmungsgegenstände. Mein Blick bleibt, wenn er von den letzteren zu den ersteren gleitet, in einer und derselben »Anschauungsebene«. Indem er von dem Wahrnehmungsbereich zum Vorstellungsbereich übergeht, findet nicht ein die Anschauungssphäre betreffendes »Abbrechen« irgendwelcher Art statt — wie es offensichtlich statthatte beim Übergang von wahrgenommenen Gegenständen zu etwas »Vorgestelltem« vom ersten Typus. Ein gleiches, in sich kontinuierliches Anschauungsmedium verbindet meine Wahrnehmungsposition mit den solcherweise vorstellungsmäßig direkt erschaubaren Gegenständen. Indem der Blick in diesem in immer gleicher Weise fortwandert, besteht für ihn ein Übergang nur insofern, als die mit »unverdeckter Anschaulichkeit« gegebenen Gegenstände denen mit »verdeckter Anschaulichkeit« gegebenen weichen.

Nehmen wir jetzt einen Fall, bei dem irgendein Dasein und Sosein gerade nicht wahrgenommener Gegenstände *unbekannt* ist, solche Gegenstände also — falls es nicht bewußtermaßen »bloß« phantasierte sind — auch nicht irgendwie in der angegebenen Weise anschaulich *mit* den Wahrnehmungsgegenständen umfaßte sein können: so denke man sich etwa in eine völlig fremde Gegend versetzt. Dann haben wir trotz des Bewußtseins der gewissen anschaulichen »Leere« hinter uns doch das offenbare »Gefühl«, daß es »hinter uns weiter geht«, resp. daß der irgendwie erfüllte Raum weitergeht.

Nicht, daß wir dieses nur als eine erfahrungsgemäße Tatsache *wüßten* oder *erschlössen* oder auch das wahrnehmungsgemäße Erscheinen des Raumes bei einem Umwenden *erwarteten*, auch nicht, daß es uns nur in der Art einer »Wesenseinsicht« a priori feststünde, sondern wir »*sehen*« den Raum weitergehen. Oder besser noch läßt sich dieser Tatbestand in negativer Weise folgendermaßen ausdrücken: *das anschauliche Haben einer Raumsphäre, in der ich mich befinde, bricht nicht mit dem Aufhören der Wahrnehmungssphäre plötzlich ab*. Wie weit diese Raumanschauung reicht, wie sie weiterhin aussieht, womit und wodurch sie endigt, das alles ist zunächst gleichgültig; nur, daß sie nicht an der bezeichneten Stelle *abbricht*, ist das hier Wichtige.

Die gemeinte Sachlage wird ebenfalls deutlich, wenn wir den Fall setzen, daß wir uns in jener fremden Gegend *umwenden*: dann sind die jetzt neu wahrnehmbaren Gegenstände nicht »so plötz-



lich« ohne irgendwelche anschauliche Beziehung zu den vorher schon wahrgenommenen jetzt neben diesen »auch noch da«; sondern die schon vorher über die Wahrnehmungssphäre hinaus anschaulich mitgegebene, obwohl in eigentümlicher Weise inhaltsleere Raumwirklichkeit füllt sich mit ihnen. Nicht hat sich ein bloßes »Anschauungsnichts« in ein anschauliches Etwas oder vielmehr viele »Etwasse« verwandelt, sondern was vorher anschaulich »leer« war, wird jetzt anschaulich gefüllt.

Genau derselbe Sachverhalt liegt natürlich vor, wenn sich mir durch ein Weiterschreiten immer neue und neue Stücke der »Raumwelt« wahrnehmungsmäßig eröffnen. Überall bin ich, falls ich überhaupt in die Außenwelt hineingerichtet bin, mit meiner Anschauung schon ein Stück über die Grenzen des eigentlichen Wahrnehmungsbereiches hinaus. Diese für die reale Erlebnissituation stets oder normalerweise, in geringerem oder weiterem Umfange (es kommt, wie leicht ersichtlich, auf genaue Bestimmungen hierüber an dieser Stelle nicht an; sie wären Aufgabe experimentalpsychologischer Untersuchungen) anschaulich noch mitgefaßten, wahrnehmungstranszendenten Raumweltstücke runden sich nun bei einer bewußten Reflexion auf sie zu einer eigenartigen Sphäre von beträchtlicher Größe ab, die — um meine reale Raumposition herumgeordnet — eben durch jene für meinen geistigen Blick unmittelbare Überschaubarkeit ausgezeichnet ist, und die das jeweilige Wahrnehmungsfeld (bei geschlossenen Augen ist dieses = 0) als ein in besonderer Weise ausgezeichnetes Stück in sich enthält.

Der oben hervorgehobene Tatbestand, daß einzelne, als solche mir schon bekannte Gegenständlichkeiten von mir in direkter Weise erschaut werden können, ehe ich sie wahrnehme, bestimmt sich jetzt näher dahin, daß alles, was sich in diesem von meiner Wahrnehmungsposition aus an und für sich überschaubaren Stück der »Raumwelt« befindet (und in seinem Dasein und Sosein als solches gewußt wird), selbst direkt und unmittelbar erschaubar ist. In einem solchen Fall füllt sich bei einem Weiterschreiten durch die Raumwelt nicht ein vorher inhaltleeres, aber selbst anschaulich gegebenes Raumstück mit vorher noch unbekannten und damit auch selbstverständlich ungeschauten Gegenständlichkeiten, sondern was zunächst mit »verdeckter Anschaulichkeit« in der unmittelbaren Fortsetzung eben der Raumwelt »erschaut« wurde, in der ich mich als Wahrnehmender mit den wahrgenommenen Gegenständen befinde, tritt jetzt mit »unverdeckter Anschaulichkeit« hervor.

Aber noch immer ist die Frage offen geblieben, was dieser



»überschaubaren Sphäre« eine Grenze setzt; denn eine solche muß offenbar vorhanden sein, wenn jener Gegensatz von »erschaubarer Nähe« und »nicht erschaubarer Ferne« seinen Grund im Phänomen finden soll. Und zweitens ist jetzt wiederum nach ihrer Beziehung zur »realen Welt« als solcher zu fragen. Das Erstere wird in unmittelbarem Anschluß an das Zweite beantwortet werden können.

Daß das Realitätsbewußtsein im echten und originären Sinne nicht schlechthin zusammenfällt mit dem Erlebnis, etwas wahrzunehmen, trat hervor. Man könnte aber im Anschluß an unsere Ausführungen fragen, ob nicht »Wirklichkeit« nunmehr als identisch anzusetzen sei mit dem Wahrnehmbaren plus dem in jener gekennzeichneten Weise noch über dieses hinaus direkt Erschaubaren, sodaß der Fehler jener positivistischen Theorie nur darin bestünde, daß sie eine zu enge Sphäre aufgegriffen habe. Jenes: eine gewisse um die Wahrnehmungsposition herumgeordnete Sphäre — sei es in wahrnehmungsmäßiger, sei es in vorstellungsmäßiger Anschaulichkeit — direkt überschauen zu können und damit die in ihr zu überschauenden Gegenständlichkeiten als realiter existierende zu haben, wäre ein in seiner Eigenart nicht weiter aufzuklärendes »Urerlebnis«, genau so wie für den Positivismus dieses: Wahrnehmungsinhalte haben und sie als realiter existierende fassen eine letzte und als solche eben schlechthin anzuerkennende »psychologische Urtatsache« ist.

Doch jene Auffassung wäre nicht minder unrichtig und prinzipiell genommen nicht minder »positivistisch« als die letztere; und zwar darum, weil in ihr etwas wesenhaft Eigenartiges (eben das Wirklichkeitsbewußtsein) um einer vermeintlichen Identität mit einer anderen Sache willen (einen gewissen Abschnitt der realen Welt in jener direkten Weise überschauen zu können) unterschlagen würde. (Solcherlei Identitätsetzungen werden zudem in den positivistischen Theorien nie eigentlich ernst genommen und dort, wo die Tatsachen dazu zwingen, wiederum in ein allerdings stets Hand in Hand gehendes Zweierlei aufgelöst, ohne daß dieses je dahin führte, nunmehr jedes für sich in seiner Eigenart zu untersuchen und herauszustellen.) »Positivistisch« auch darum, weil man bei einem Punkt als einer »eben hinzunehmenden Urtatsache« stehenbliebe, die doch schon für einen geringen Einblick in die Sachlage noch dringend einer Aufklärung bedarf. So wenig Wirklichkeitsbewußtsein identisch ist mit dem Wahrnehmungserlebnis, so wenig ist es auch identisch mit dem gekennzeichneten Anschauungserlebnis überhaupt.

Übrigens trifft ja nicht einmal die hier stets gemachte Voraussetzung zu, daß Wirklichkeitsbewußtsein mit dem Wahrnehmungs-



erlebnis einerseits, mit dem gekennzeichneten Anschauungserlebnis andererseits unabtrennbar verbunden sei; so kann mir auch in einer Vorstellung vom ersten Typus ein realer Gegenstand als realer unmittelbar gegenwärtig (wiewohl nicht unmittelbar anschaulich gegenwärtig) sein, wenn auch diese Tatsache vom »Positivismus« um eben jener »Identifikation« willen bestritten wird. Andererseits sahen wir ebenfalls, daß ich etwas nur spielenderweise in die direkt zu überschauende Raumsphäre hineinsetzen und ihm damit einen gewissen »Wirklichkeitshabitus« verleihen kann, wobei von einem »Wirklichkeitsbewußtsein« im eigentlichen Sinne gar keine Rede ist.

Allerdings scheint die unmittelbar überschaubare Sphäre selbst in einer wenigstens für das natürliche Bewußtsein unaufhebbaren Weise als eine zur realen Welt gehörige charakterisiert zu sein. Aber eben nur als eine zu ihr gehörige; nicht aber sind der realen Sphäre selbst mit der »überschaubaren« schon die Grenzen gesetzt. Im ersten Vorstellungstypus z. B. kann der als wirklich existierend gehabte Gegenstand wohl als ein zur realen Welt überhaupt zugehöriger gefaßt sein, ohne daß er der »überschaubaren Sphäre« anzugehören braucht; irgendwo dahinten ist er, wohin ich in direkter Schauung nicht mehr zu reichen vermag.

Wir haben jetzt zwei Sonderfragen:

1. die eigentliche Hauptfrage, deren Beantwortung wir zwar durch die bisherigen Analysen nahegebracht worden sind, die aber doch als solche schließlich ganz direkt angegriffen werden muß: was liegt dem Bewußtsein sachlich zugrunde, sich in einer »wirklichen Welt« zu befinden, oder: sich einer »realen Außenwelt« gegenüber zu befinden. Und 2. in welchem phänomenalen Verhältnis steht die »überschaubare Sphäre« zur »realen Außenwelt« überhaupt?

Oben war hervorgetreten, daß der Positivismus gegenüber einem falschen sog. »Idealismus« die nicht aufhebbare »Außenstellung« der Wahrnehmungsinhalte gegenüber dem »Ich« betont, und andererseits hervorhebt, daß diese Wahrnehmungsinhalte auf den Ichleib stets räumlich orientiert sind. Wie verhält sich nun dieser Tatbestand zu dem Bewußtsein, sich in einer »realen Außenwelt« zu befinden?

Jene »Außenstellung« impliziert zunächst, wie wir oben schon erwähnten, daß alle Theorien, nach denen die sog. »Außenwelt« zunächst im Kopfe, resp. im Gehirn des sie wahrnehmenden und vorstellenden Individuums ersteht, um dann auf irgendeine wunderbare Weise an die ihr phänomenal zukommende Stelle



»hinausprojiziert« zu werden, widersinnig und absurd sind. Wir betonten das ausgesprochene Verdienst des Positivismus nach dieser Richtung.

Dann aber deutet diese »Außenstellung« auf etwas für die phänomenale Sachlage selbst weit Wesentlicheres hin, nämlich darauf, daß eine gewisse Gruppe von »Bewußtseinsinhalten« in einer deutlichen und unaufhebbaren Gegenüberstellung zum Geist oder zum Bewußtsein erscheint und damit in einem ausgesprochenen phänomenalen Gegensatz steht zu der anderen Gruppe von »Bewußtseinsinhalten«, die eben wirkliche »Inhalte« sind, denen also das reale Bewußtsein nicht wie jenen »gegenübersteht«, sondern die es in sich selbst und mit sich selbst, d. h. an seiner eigenen, realen Ursprungsstätte vorfindet. Die ersteren sind die »außenweltlichen« oder die »physischen« Gegebenheiten, die zweiten die »innenweltlichen«, wenn wir so sagen dürfen, oder die psychischen Gegebenheiten, oder, wie sich der Positivismus auch auszudrücken liebt: das erste sind die »objektiven«, das zweite die »subjektiven« Bewußtseinsinhalte. (Vgl. hierzu wiederum Schuppe; weiterhin Laas mit seinem »Subjekt-Objektivismus« und seiner durchaus berechtigten Polemik bezüglich dieses Punktes gegenüber Hume, der beispielsweise den deutlichen phänomenalen Unterschied zwischen der Erscheinungsstelle einer Schmerzempfindung und einer Farbe vollkommen verkennt.) Die neueren Positivisten haben hier wieder den sehr wertvollen Schritt getan, den Gegensatz von »objektiv« und »subjektiv« oder auch von »außen« und »innen« ein für allemal abzutrennen von dem ganz anderen Gegensatz zwischen Inhalten, die »auf das Bewußtsein relativ« sind und solchen, die von dem Bewußtsein »seinsunabhängig« sind. Wenn etwas der Erscheinung nach eine Außen- oder Gegenüberstellung oder auch eine »objektive« Stellung hat, kann es darum doch seinem Dasein nach »auf das Bewußtsein relativ« sein, also in diesem nunmehr fixierten Sinne doch »Bewußtseinsinhalt« sein.[1]

1) Die Gegensetzung von »Außenstellung« gegenüber dem Geist und »Innenstellung« birgt natürlich als solche noch mannigfaltige, sehr komplizierte und verschlungene phänomenologische Probleme in sich, wie uns eines schon oben entgegentrat, als wir auf die verschiedenen Möglichkeiten der »Richtungswendung« hinwiesen, die ein »außenweltliche« Gegenständlichkeiten vorstellender Geist einschlägt. Aber es ist hier nicht die Stelle, uns mit diesen Problemen auseinanderzusetzen, da eben, wie wir im Text gleich näher sehen werden, eine »Außenstellung« der Erscheinung nach noch keine außenweltliche Stellung dem Dasein nach darstellt; nur dieses letztere Phänomen



Für den Positivisten ist nun aber weiter die »Außenwelt« als solche schon dadurch genügend charakterisiert, daß sie diese »Außen«- oder Gegenüberstellung hat; ein »bewußtseinsunabhängiges« Sein erscheint ihm als solches widersinnig. Die realen außenweltlichen Bestände heben sich andererseits von den nichtrealen – falls diese Ausdrucksweise überhaupt irgendeinen Sinn haben soll – durch ihr »empfindungsmäßiges« Auftreten ab; dasjenige, was in der erwähnten »Gegenüberstellung« als eine »Empfindung« gegeben ist, ist ein sog. »Wirkliches«, dasjenige, was in dieser als ein »Phantasma« oder als eine bloße Vorstellung gegeben ist, ist ein sog. Nichtwirkliches.

Wir sahen, daß diese letzteren Bestimmungen in keinem Sinne zureichende sind, da auch bei einem in der Weise einer »bloßen Vorstellung« Erscheinenden das Wirklichkeitsbewußtsein im echten und ursprünglichen Sinne, d. h. direkt und unmittelbar an das Erscheinende geknüpft, vorhanden sein kann, wie übrigens umgekehrt eine wahrnehmungsmäßige Gegebenheit zuweilen als ein Nichtreales für mich dastehen kann (wie in der bewußten Halluzination).[1]

Wir sehen damit, daß zu jener »Außenstellung«, die sich auf die bloße Erscheinungsstelle des Gegebenen bezieht, etwas anderes hinzutreten muß als der Gegensatz wahrnehmungsmäßigen und vorstellungsmäßigen Erscheinens, um den anderen Gegensatz von einem da draußen erscheinenden »Realen« und einem da draußen erscheinenden »Nichtrealen« hervorzubringen. Es wird uns zugleich durch die Klärung dieser Sachlage deutlich werden, daß der Ausdruck »Außenwelt« schon als solcher einen weit volleren und prägnanteren Sinn hat, als ihm in dieser Theorie verliehen worden ist, daß er schon in sich selbst auf das hindeutet, was ein in Gegenüber- oder Außenstellung Erscheinendes zu einem »Realen« macht; denn dem in Außenstellung Erscheinenden, das Reales und Nichtreales in gleicher Weise um-

aber interessiert uns hier. Wir werden übrigens an einer späteren Stelle dieser Arbeit, wo wir von »äußerer« und »innerer« Wahrnehmung sprechen, noch auf die eben angedeutete Problematik zurückkommen.

1) Mit diesem letzteren Fall setzt sich auch der »Positivismus« in mannigfacher Weise auseinander, wie z. B. Mach (A. d. E. 1. Kap.) Traum und Halluzination u. dgl. nur in dem Sinne als »nichtwirklich« gelten lassen will, als sie »außergewöhnliche« Empfindungszusammenhänge gegenüber den »gewöhnlichen« darstellen. Wie verkehrt speziell diese Auffassung ist, werden wir im 2. Teil dieser Arbeit in eingehender Weise zeigen. Das im Text unmittelbar Folgende bereitet schon auf dieses alles vor.



faßt, tritt das »Draußenseiende« oder das »Außenweltliche« gegenüber, das als solches eben ein Reales ist (wenn auch natürlich nicht jedes »Reale« ein »Außenweltliches« zu sein braucht). Dieses Phänomen aber der wahren »Außenweltlichkeit« ist vom Positivismus da, wo nicht vollständig unterschlagen, doch als ein in sich nicht einstimmiges, also nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch sachlich nicht haltbares abgeleugnet worden.

Unsere vorigen Analysen machen es uns leicht, einige nunmehr zu beantwortende prägnante Fragen zu formulieren: Worin besteht eigentlich dasjenige, was ein mit der Realität einer Gegenständlichkeit spielender Geist eben dieser Gegenständlichkeit zukommen lassen will (in einer gewissen Art bewußter Selbsttäuschung), und das daher für diesen Geist eben das wesentlich Charakteristische einer »außenweltlichen Realität« ausmachen muß. Oder: was ist es, was er solchen Gegenständlichkeiten, wenn er ihnen zwar den entsprechenden »Habitus« aufzuzwingen vermag, doch »im Ernst« nie verleihen kann. Oder: was ist es, was den Vorstellungen vom ersten Typus nicht einmal diesen »Habitus« zuzuerkennen gestattet, das also offenbar in direktem Gegensatz zu demjenigen steht, was eine »außenweltliche Realität« zu einer solchen macht.

Der Beantwortung dieser letzteren Frage nun sind wir in der Tat schon sehr nahe gewesen, als wir darauf hinwiesen, daß es eines gewissen »Aktes der Hinaus- und Absetzung« bedürfe, um der vorgestellten Gegenständlichkeit diesen »Habitus« zu verleihen, und daß es andererseits eben das vor allem Charakteristische des ersten Vorstellungstypus sei, daß das Vorgestellte als solches hier ein »im« Geist »Eingebettetes« oder auch stets von ihm noch »Getragenes«, »Gehaltenes« und »Gestütztes« bleibt. Was will nun der Geist durch einen solchen Akt der »Hinaussetzung« anderes erreichen, als vor sich selber die Vorstellung zu erwecken, als ob die betreffende Gegenständlichkeit ein von ihm (dem Geist) losgelöstes, eigen- und selbstständiges Dasein hätte, und daß sie ihm (dem Geist) gewissermaßen nur zufällig gerade »vor Augen« tritt, im übrigen aber ihrem Dasein und Sosein nach dem Dasein und Tun des Geistes gegenüber völlig autonom sei.

Wir sehen dies außerordentlich deutlich an der eigenartigen Doppelnatur der hier vorliegenden Sachlage; daran, wie der Geist gleichsam »unter der Hand« und »verdecktermaßen« doch wiederum das fortwährend tun muß, was als Ganzes auszuschalten gerade seine fortwährende Vorstellungsbemühung ist, nämlich daß



er eine solche Gegenständlichkeit in der ihr nur äußerlichen und aufgezwungenen Rolle der »außenweltlichen Realität« ununterbrochen zu halten und zu fixieren gezwungen ist. Eine geringe Haltungswendung des Geistes muß für eben diesen, der sich »im Grunde« der tatsächlichen Unwirklichkeit der betreffenden Gegenständlichkeit bewußt bleibt, das mühsam erreichte Vorstellungsresultat wieder vernichten: sobald er im geringsten Maße von seiner Bemühung abläßt, d. h. sich die Sache selbst vorzuspielen aufhört, wird auch die vorgestellte Gegenständlichkeit im unmittelbaren Anschluß an diese Haltungswendung des Geistes – um ein drastisches Bild zu gebrauchen – »wiederum in die Luft gehen«; sie wird, wenn sie nicht aus dem geistigen Blickfeld überhaupt verschwindet, wieder jene ihrer Unwirklichkeit im Grunde einzig angemessene Erscheinungsweise annehmen – als eine dem Geist »vorschwebende« und von ihm »getragene«.

Übrigens gibt es neben diesem Fall des bewußten Spiels oder der halbverdeckten Selbsttäuschung auch in dieser Sphäre der vorstellungsmäßigen Anschauung etwas der echten, wiewohl durchschauten Halluzination ganz Analoges, nämlich einen Erlebniszustand, bei dem ich gewissermaßen nicht anders kann, als irgend eine Gegenständlichkeit in meiner (nicht mehr wahrnehmungsmäßig gegebenen) Umgebung zu »sehen« (so zu sehen, wie ich die hinter meinem Rücken befindlichen und mir bekannten Dinge sehen kann), obwohl ich das ausgesprochene Bewußtsein der Unwirklichkeit eben dieser Gegenständlichkeit habe. Hier liegt es nicht so, daß ich bemüht bin und fortwährend bemüht bleiben muß, der Gegenständlichkeit ihre, wie ich weiß, unechte Rolle zu bewahren, sondern sie selbst scheint mich zu zwingen, sie in einer solchen Weise vor mir zu haben. Aber selbst auch diese, der andern scheinbar gerade entgegengesetzte Sachlage bestätigt dasjenige, worauf wir hinauswollen. Denn besteht nicht unser Unglaube an die tatsächliche Realität dieser Gegenständlichkeit gerade wieder in dem Bewußtsein, daß ihre mir sich aufzwingende Selbstherrlichkeitsrolle nur eine unechte und täuschende ist, d. h. daß da draußen »im Grunde« gar nichts ist, was seinsunabhängig von meinem eignen Dasein besteht und sich damit in dieser Weise von sich aus, von seiner eignen außenweltlichen Stellung aus mir aufdrängen könnte? Ist nicht das »Seinsband«, das das Dasein dieser mir erscheinenden Gegenständlichkeit mit meinem Dasein unabtrennbar verbindet, nur ein noch mehr und in einer anderen Weise verdecktes? Während es in dem vorhergehenden Fall

ein »Versteckspielen« des Geistes mit sich selbst war, liegt hier die Seinsabhängigkeit des Erscheinenden von demjenigen, dem es erscheint, überhaupt nicht mehr auf der Oberfläche des Erscheinungszusammenhanges; aber das Bewußtsein der tatsächlichen Unwirklichkeit besteht doch eben darin, daß diese Seinsabhängigkeit trotzdem sagen wir vorläufig »in einer tieferen Schicht« vorhanden ist.

Neben diese beiden möglichen phänomenalen Sachlagen stelle man jetzt noch einmal den Fall einer »bloß phantasierten« Gestalt vom ersten Vorstellungstypus und beachte, wie hier jenes Band der Seinsabhängigkeit vom Geiste (das in dem Fall des Spielens mit der Realität einer Gegenständlichkeit möglichst verdeckt und nur »unter der Hand« mitgegeben auftrat und im Fall der »Halluzination« ein überhaupt nur im Unglauben als solchem bewußtes, dagegen gar nicht erscheinungsmäßig sichtbares war) frei sichtbar daliegt und in seinem erscheinungsmäßigen Vorhandensein den ganzen Vorstellungstypus als solchen charakterisiert. Hier ist, kurz gesagt, die Seinsunselbstständigkeit des Erscheinenden zu einer unverdeckt sichtbaren geworden.

Man wende jetzt natürlich nicht ein (dieser Punkt hat oft zur Verwirrung der vorliegenden Sachlage beigetragen), daß ja gerade solche Phantasiegestaltungen, seien sie nun »spontan erzeugt« oder nicht, sich unserm Geist gewissermaßen aufzwingen können, ihn zuweilen belagern, verfolgen und belästigen. Denn das, was hier mein geistiges Blickfeld belagert, sind eben solche sichtbarlich seinsunselbständigen Existenzen. Der Tatbestand, daß ich diese sich mir wider meinen Willen aufdrängenden Vorstellungen nicht aus meinem Blickfeld fortschieben kann, steht in ganz und gar keinem Gegensatz zu dem Tatbestand, daß sie sichtbarlich von meinem Geist abhängige sind, daß sie — sichtbarlich — ihr Dasein der Gegenwart meines Geistes verdanken.

Andererseits aber kann gerade die besondere Art ihres tatsächlich stattfindenden »Entschwindens« (sei es, daß es mir gelingt, die sich Aufdrängenden fortzutreiben, sei es, daß sie durch andere »Erscheinungen« abgelöst werden, sei es, daß sie »von sich aus« dem Blickfeld entgleiten) ein volles Licht auf ihre wesenhafte Seinseigenart gegenüber wahrhaften »außenweltlichen Realitäten« werfen: man beachte nämlich das ausgeprägte Bewußtsein, daß sie in dem Augenblick, wo sie mein momentanes Blickfeld verlassen, damit zugleich für mein Bewußtsein gewissermaßen in sich selbst zusammensinken; der Tatbestand, daß sie nicht mehr für meinen realen Geist da sind, macht sie als solche überhaupt »zu-

nichte«, oder vernichtet doch ihr Dasein an gerade dieser realen Erscheinungsstelle.[1]

Wir haben nunmehr eine ganze Reihe anschaulich-konkreter Sachlagen beigebracht, denen gegenüber es der phänomenologisch aufweisbare Gehalt als solcher fordert, von einer »Daseinsrelativität« oder auch, wenn man lieber den bekannten Terminus heranziehen will, von einer »Bewußtseinsabhängigkeit« zu sprechen. Von dieser ganzen Sphäre aus blicke man nunmehr auf das Bewußtsein, mit dem wir »außenweltliche Realitäten« zurücklassen, wenn sie unserem momentanen realen Blickfeld entgleiten. D. h. nur hier kann man eigentlich von einem »Zurücklassen« überhaupt sprechen; denn was geht es sie, die gegenüber unserm Geist Daseinsautonomen,

1) Bei einem weiteren phänomenologischen Nachforschen tauchen allerdings gerade an diesem Punkte wiederum die merkwürdigsten Probleme auf, die darin wurzeln, daß auch diesen sog. »bloßen Phantasiegestaltungen« ein ihnen spezifisch eignes »Dasein« oder »Sein« zugesprochen werden muß, das von ihrem Erscheinen vor einem realen Einzelgeist völlig unabhängig ist und doch auch kein »reales« ist. So ist es gewiß dasselbe »Rotkäppchen« und derselbe »Zeus« (und zwar sind es »dieselben« in einem über die bloße Identität des gegenständlichen Inhalts hinausgehenden Sinne), die wir uns alle vor unsern geistigen Blick zaubern können. Dieser Tatbestand zeigt aber, daß wir mit unsern Ausführungen das Problem der »Realität« als solches noch nicht in Angriff genommen haben, sondern nur dieses eine Teilproblem, wie sich innerhalb der realen Sphäre überhaupt der außenweltliche Realbestand von einem »bloßen Erscheinungsbestand« abhebt. Innerhalb der realen Sphäre überhaupt; denn der »bloße Erscheinungsbestand« nimmt ja als solcher in gewisser Weise an der realen Welt teil; er »erscheint« in ihr; er taucht in ihr auf. Aber er besitzt, seiner eigentümlichen Natur nach, gegenüber den eigentlichen und echten Realbeständen nur eine Realität gleichsam »aus zweiter Hand« oder von »sekundärer Natur«. Denn nur, solange er an einen realen Einzelgeist, der für ihn da ist, »angeheftet« ist, kann er an der Realität teilnehmen und eine Stelle in der realen Welt besitzen. Sobald ihm dieser Stützpunkt entzogen wird, muß er aus ihr wieder entschwinden, muß er – als Realität – zunichte werden. Mit dieser seiner Eigenart aber gehört er eben nicht zu den Realbeständen im eigentlichen und echten Sinne, für die es gerade das unabtrennbar Charakteristische ist, in ihrer Realnatur und damit auch an ihrer Realstelle selbstherrlich und autonom zu ruhen, d. h. dieses beides gegenüber einem realen Einzelgeist, dem sie momentan »erscheinen« mögen. Wir haben also auf diese Weise diese ihre »Realnatur« wohl gegen eine »bloß scheinbare Realnatur« oder eine solche »sekundärer und entliehener Art« abgegrenzt, nicht aber gegen dasjenige, was überhaupt jenseits dieser ganzen Sphäre der Realität (mag es sich um echte oder unechte, eigentliche oder uneigentliche, primäre oder sekundäre handeln) liegt. Mit dem letzteren aber würden wir erst das ureigne Wesen von »Realität« als solcher faßbar machen können.



Selbstherrlichen und Eigenständigen an, ob unser Blick zufällig auf sie gerichtet ist oder nicht? Dieses, daß sie an eben der Realstelle unberührt stehen bleiben, von der aus sie uns erscheinen, diese ihre Daseinsabsolutheit gegenüber jedem möglichen, sie wahrnehmenden oder wie immer auf sie bezogenen Geist, macht phänomenal ihre spezifische »Wirklichkeit« aus und stellt sie — phänomenal — in einen nicht fortzustreichenden unüberbrückbaren Gegensatz zu jenen »Geistesexistenzen« oder bloßen Geistesexistenzen (wenn wir diesen Ausdruck einführen dürfen, um die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »Bewußtseinsinhalte« zu vermeiden).[1]

Man entgegne uns nicht, daß dies, wie man wohl wisse, eben die »Meinung« der gewöhnlichen, der naiven Weltanschauung sei, gegen die ja eben kritisch Stellung genommen werden müsse; natürlich sei es ein leichtes, diese »Meinung«, daß die Gegenstände »fort-

1) Diese unsere Auffassung über das spezifische »Realitätsbewußtsein« tritt, wie leicht ersichtlich, auch zu jenen Theorien in Gegensatz, die zwar nicht wie der eigentliche Positivismus das Realitätsbewußtsein in unabtrennbare Beziehung zu aktueller oder möglicher Wahrnehmung setzen, aber in denen doch »Realität« nur durch gewisse sich an den Gegenständen irgendwie betätigende oder auf sie irgendwie bezogene Bewußtseinsakte oder Bewußtseinszuständlichkeiten zustande kommen soll. Die Voraussetzung ist hier, wie übrigens auch im Positivismus, daß »Realität« nichts sein kann, was als den Gegenständen an und für sich und an sich selbst zugehörig vorgestellt zu werden vermag; es kann folglich nur in einer spezifischen Weise, wie wir auf die Gegenstände bezogen sind, bestehen; an ihnen selbst ist für unser Bewußtsein oder für unsere Vorstellung nichts verändert, ob wir sie als »existierende« oder als »nicht existierende« denken. Diese Auffassung hat bekanntlich Hume, der das Auszeichnende einer mit Wirklichkeitsbewußtsein verbundenen Vorstellung in dem Glauben an sie (dem belief) sieht. Jenen im Text kritisierten, spezifisch positivistischen Ausweg verbot ihm, dem sonst typischen Positivisten, die von ihm an dieser Stelle sachlich erfaßte Eigenart der Problematik; übrigens gewährt sein fortwährendes sachliches Schwanken über diesen Punkt einen tiefen Einblick in die Art und Weise, wie er mit dem Problem wahrhaft gerungen hat. Die Kritik, die Cornelius (Theorie der Existentialurteile) dieser Auffassung von Hume widmet, scheint uns durchaus unzutreffend zu sein und Hume ihr gegenüber die sachliche Überlegenheit in weitgehendem Maße zu besitzen. Auch in der neueren philosophischen Literatur findet man vielfach die gekennzeichnete Anschauungsweise. So scheint der Brentanosche Anerkennungsakt eine ähnliche Funktion zu besitzen wie das Humesche »belief«. Alles dieses möchte ich in einer besonderen Schrift urteilstheoretischer Natur zu expliziter Darstellung bringen und in ihr zugleich meine eigene Auffassung gegenüber diesen Theorien auf Grund einer genauen Analyse der hier in Betracht kommenden »Urteilsakte« oder »Urteilserlebnisse« darstellen. Denn diese Theorien — sachlich entschieden schwerer wiegend als die positivistischen — verlangen eine besondere Behandlung.



dauern«, auch wenn ich sie nicht wahrnehme, in bildhafter Weise zu interpretieren und zu explizieren. Denn mit einer solchen Entgegnung hätte man die eigentliche Intention solcher Ausführungen völlig mißverstanden. Es handelt sich in ihnen nicht um die Explikation einer beliebigen realen Meinung, sondern um Aufweisung konkreter, anschaulich faßbarer Phänomene, im Hinblick auf die der volle Sinn solcher Meinung erst wahrhaft einsichtig werden kann.

Wie wichtig dieses Zurückgehen auf die entsprechenden phänomenalen Sachlagen ist, das zeigt die beständige Sinnverschiebung, die solche Redeweisen wie »bewußtseinsunabhängiges Dasein«, »reale Außenwelt« usw. erleiden. Es liegt uns hier speziell daran zu zeigen, daß es eine durchaus verkehrte Meinung ist, auf die man in der positivistischen Literatur zuweilen trifft, wenn da behauptet wird, daß dem natürlichen Bewußtsein von einer »realen Außenwelt« Nichts oder doch nichts Wesentliches geraubt würde, wenn man den gesamten Bestand der Bewußtseinsgegenständlichkeiten auf eben dieses Bewußtsein daseinsrelativ macht. Nicht nur nimmt man diesem Bewußtsein etwas sehr Wesentliches, sondern man verkehrt es in sein vollkommenes Gegenteil. Wie wir gleich noch mehr sehen werden, ist eine Fülle von Phänomenen, die unser tägliches, reales Dasein gewissermaßen beständig begleiten, nur auf der gekennzeichneten phänomenalen Basis verständlich. Die erkenntnistheoretische Frage andererseits ist hiermit natürlich noch gar nicht berührt; aber man soll sich vollkommen klar darüber sein, was für das natürliche Bewußtsein die Seinsselbständigkeit der realen Außenwelt wahrhaft bedeutet, ehe man nach dem erkenntnistheoretischen Recht ihrer Ansetzung fragt; man soll diese »Daseinsautonomie« gewissermaßen erst einmal in explizierter Weise »erlebt« oder »gefühlt« haben, ehe man jene bekannten Zweifelsfragen stellt.

Für den, der das Phänomen in dieser Weise wirklich vor Augen hat, wird auch der Einwand, daß eine solche »Bewußtseinsunabhängigkeit« doch eine Widersinnigkeit in sich schließe, weil wir einen Gegenstand immer denken und vorstellen müssen, um ihn zu denken und vorzustellen, zu einer vollkommenen Absurdität. Kaum eine Rede scheint mir mehr »nur begrifflich formuliert« und weniger auf Anschauung und damit echter Einsicht zu beruhen als diese. Man braucht sich eben nur den Fall eines echten Realitätsbewußtseins anzusehen, um dessen einsichtig zu werden, daß man sich allerdings einen Gegenstand als einen »unvorgestellten«



vorstellen kann. Warum sollte auch die reale und völlig selbstverständliche Folge, die eintritt, wenn ich mir einen Gegenstand vorstelle, daß er nämlich damit zu einem »von mir vorgestellten« wird, auf den Vorstellungs i n h a l t übergehen.

Wir kommen jetzt auf unser Gesamtphänomen der »realen Außenwelt« zurück. Wenn wir diesem gerecht werden wollen, so ist es also nicht damit getan, daß man die wahrnehmungsmäßig gegebenen Inhalte in bezug auf ihre Stellung zum Ich da stehen läßt, wo sie »vorgefunden« werden, es ist auch nicht damit getan, eine Anschauungssphäre anzuerkennen, die über die Sphäre des speziell wahrnehmungsmäßig Gegebenen hinausreicht, sondern der entscheidende Schritt ist, daß wir die Raumwelt, in die wir uns mit unserm Leibe hineingesetzt finden, als eine »daseinsabsolute« oder »daseinsautonome« in dem fixierten Sinne fassen und unsere jeweilige Wahrnehmungsposition als eine dem Dasein und der Artung dieser Welt und ihrer Gegenständlichkeiten gegenüber v ö l l i g z u f ä l l i g e betrachten.

Und zwar ist uns diese Raumwelt — in der natürlichen Weltanschauung — als eine an sich selbst u n b e g r e n z t e gesetzt. Es ist bezüglich dieses Punktes am angemessensten, sich in irgendeiner »negativen« Weise auszudrücken; denn man kann nicht eigentlich sagen, daß die Raumwirklichkeit für das natürliche Bewußtsein in positiver Form als »unendlich« dasteht. Das als solches so schwer zu einer angemessenen Anschauung zu bringende Phänomen der Unendlichkeit geht wohl kaum, auch nicht in implizierter Weise, in das natürliche Bewußtsein der »Außenweltlichkeit« ein, wohl aber dieses, daß sie sich gewissermaßen in das »Unbegrenzbare verliert«. Natürlich ist dieser Tatbestand, zu dem wesenhaft gehört, daß »die Welt auch hinter mir nicht aufhört«, nicht zu verwechseln mit jener oben herausgestellten Möglichkeit, daß ich diese ihre Fortsetzung hinter meinem Rücken unmittelbar s e h e n kann. Jenes betrifft mein Bewußtsein von der Raumwirklichkeit überhaupt, die ich als solche natürlich nicht vollständig »ü b e r s e h e n« kann, dieses die jeweilig mögliche Anschauungssphäre. Auf das Verhältnis dieser Anschauungssphäre zur Raumwirklichkeit als solcher kommen wir gleich zurück.

Wir möchten nur von hier aus noch einmal auf das für die natürliche Geisteshaltung so charakteristische Bewußtsein hinweisen, daß wir nur durch diese an und für sich unbegrenzte Raumwelt h i n d u r c h zuschreiten brauchen, damit immer neue und neue, ihr an sich selbst zugehörige Stücke zu einer möglichen Wahrnehmungs-



nähe kommen können, daß es also einzig und allein auf mein »mich zu ihnen Hinbemühen« und damit meine zufällig erreichte Realposition ankommt, ob ich dieser an und für sich vorhandenen Realbestände wahrnehmungsmäßig habhaft werde oder nicht.

Nicht aber nur die zufällige Umgrenztheit meines Wahrnehmungsfeldes ist durch diese Realposition meines Leibes innerhalb der an sich bestehenden Realwelt bestimmt, sondern auch — und damit knüpfen wir an unsere früheren Erörterungen wieder an — derjenige »Ausschnitt« dieser Raumwirklichkeit, den ich in direkter Weise »überschauen« kann. Daß sich mir bei meiner zufälligen Realposition gerade ein bestimmter Teil der Umwelt als wahrnehmungsmäßig erscheinender gibt, das liegt an den zufälligen realen »Hindernissen« (Zimmerwände usw.) einerseits und an meiner nun einmal bestehenden physiologischen Organisation andererseits. Die Möglichkeit des von dieser Position in die Raumwirklichkeit »Hineinsehens« als solche aber ist nicht an diese zufälligen Grenzen gebunden: sie besteht sowohl nach allen Richtungen und nach allen Dimensionen hin, wie über jene »Hindernisse« hinaus. Wir »sehen« in der Tat — in dem früher bestimmten Sinne — von unserer Raumstelle aus — durch die Zimmerwände »hindurch« und in die Welt hinter unserem Rücken hinein.

Aber diese Möglichkeit, von der bestimmten Realposition »rund herum« in die Welt hineinzusehen, hat nun wiederum ihre eigenen, jeweils an diese Realposition gebundenen Grenzen. Damit kommen wir zur Beantwortung der einen unserer früheren Fragen. Unser geistiger Blick besitzt eine durch die reale Anschauungsposition auf der einen Seite festgelegte Spannweite. Es scheint so, als wenn wir die Raumwelt zunächst annähernd in den ihr an und für sich eigenen Dimensionen überschauen könnten; dann aber scheint der geistige Blick, um das Fernere überhaupt noch in direkter Schauung ergreifen zu können, dieses immer mehr und mehr in der Richtung auf sich selbst hin zusammenzuziehen; schließlich verliert er sich im Unbestimmten. Um sich diesen phänomenalen Tatbestand mitsamt der in ihm liegenden Begrenztheit völlig deutlich machen zu können, muß man die reale Leibesposition als diejenige, von der aus man in die Außenwelt hinein und weiter und weiter sieht, auch »im Geist« streng festhalten; denn es gibt andererseits eine Sachlage, bei der man sich »im Geist« an eine solche Stelle realiter hinversetzt denkt, von der aus man wiederum ein ferneres, von der tatsächlichen

Realposition nicht mehr mit dem Blick direkt erreichbares Stück sehend fassen kann. Aber auf solche eigentümlichen und sehr interessanten Komplikationen können wir hier nicht eingehen.

Natürlich hat der gekennzeichnete Zusammenhang nichts zu tun mit den bekannten physikalisch-optischen Gesetzmäßigkeiten; denn es handelt sich ja hier gar nicht mehr um das, was im engeren, naturwissenschaftlich einzig in Betracht kommenden Sinne »gesehen«, d. h. wahrgenommen werden kann. Bei unseren im zweiten Teil dieser Arbeit folgenden Untersuchungen über die im Sehen als solchem gründenden apriorischen Gesetzmäßigkeiten wird das hier nur seinem faktischen Vorhandensein nach Hervorgehobene in einen prinzipiellen Zusammenhang gestellt werden.

Mit dem Ausgeführten ist nunmehr klar geworden: was innerhalb dieses an sich selbst noch überschaubaren Bereiches liegt, oder besser gesagt, was als dort liegend vermeint wird, kann in direkter und unmittelbarer Schauung erfaßt werden (zweiter Vorstellungstypus). Was als ein außerhalb Liegendes dasteht, muß dagegen in der oben beschriebenen Weise durch einen Anschauungsrepräsentanten zu erschaubarer Nähe (die eben als solche durch die Anschauungsposition bestimmt ist) gebracht werden (erster Vorstellungstypus). Wobei es, wie schon oben angedeutet, noch den eigentümlichen, aber sehr häufigen Fall gibt, daß ich mich – in der Vorstellung lebend – gewissermaßen einer Selbsttäuschung hingebe, indem ich auch da noch einfach mit dem Blick »hinübergreife«, wo, wie ich mir vollkommen bewußt sein könnte, dieses »im Grunde« nicht möglich ist.

Und weiter: weil diese als solche unbegrenzte Raumwelt, in die ich mich mit meinem Leibe eingeordnet finde, eben als die »reale« für mich gesetzt ist, darum ist natürlich auch von dem durch meine zufällige Anschauungsposition in seiner Umgrenztheit bestimmten, jeweilig direkt überschaubaren Ausschnitt dieser das Merkmal der Realität unabtrennbar. Das ist die Antwort auf die zweite unserer Fragen.

Zur allgemeinen Charakteristik des Gesamtphänomens der realen Außenwelt sei zum Schluß noch einmal in explizierter Weise auf das besondere Gegebenheitsverhältnis hingewiesen, in dem für die natürliche Einstellung die drei hervorgehobenen Sphären (die Raumwirklichkeit überhaupt, das Anschauungsbereich als ganzes und das Wahrnehmungsbereich) zueinander stehen können: nämlich die anschaulich übersehbare Sphäre als bloßer Ausschnitt aus der



unbegrenzten Raumwirklichkeit und weiter die jeweilige durch zufällige physische Begrenzungen bestimmte Wahrnehmungssphäre wiederum in der Weise eines bloßen Ausschnitts aus dem Anschauungsbereich oder auch unmittelbar aus der realen Raumsphäre als solcher. Dieses, daß die Gegenstände aus der schon vorher an sich selbst (wenn auch nicht immer anschaulich) gehabten Raumwirklichkeit heraustreten, gibt dem natürlichen Wahrnehmungserlebnis erst seinen eigentümlichen Charakter. Ähnlich, wie wir uns oben bei einer etwas andern Sachlage ausdrückten, können wir uns auch hier ausdrücken: die Gegenstände, die für mich zu »unverhüllter Erscheinung« kommen, sind nicht einfach »so plötzlich« oder wie »aus dem Nichts heraus« für mich da, sondern sie treten aus der immer irgendwie mitgehabten realen Raumsphäre zufällig für mich, der ich ihnen nahe genug bin, hervor. Die Rede: das Wahrgenommene sei das stets primär Gegebene, alles andere dagegen sei, wenn überhaupt, so doch stets nur sekundär gegeben, darf für die jeweilige momentane Erlebnissituation, (also bei Ausschaltung aller genetischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte) nur diesen Sinn haben, daß erstens das Wahrgenommene als das unverhüllt Anschauliche für den sich der Welt passiv hingebenden Geist eine besondere anschauliche Vordringlichkeit besitzt und daß es zweitens als das sein eignes Dasein unmittelbar bewährende, wie auch als das räumlich Nächstliegende für das praktisch eingestellte Lebensindividuum das vor allem in Betracht Kommende darstellt. Nicht aber darf jene Rede so aufgefaßt werden, als wenn das Wahrgenommene eine stets notwendige phänomenale Grundlage (die erkenntnisgenetische Grundlage ist es ja in der Tat stets) für ein mögliches anderweitiges Anschauungserlebnis oder Wirklichkeitsbewußtsein abgeben müßte, so daß man immer erst über das Wahrgenommene als das auf ein anderes Hinweisende oder ihm als Schlußgrundlage Dienende hinüber müßte, um zu der Anschauung auch des andern zu gelangen. Im Gegenteil kann, wie schon gesagt, bei einer bestimmten, jetzt wohl nicht fernliegenden Einstellung der Wahrnehmungsabschnitt eben wahrhaft als »bloßer Aus- oder Abschnitt« der realen Welt überhaupt und der gesamten Anschauungssphäre im besonderen gegeben sein, und zwar als ein für die Anschauung des Ganzen völlig zufällig vorhandener und zufällig mitgegebener Ausschnitt, den man ebensogut fortstreichen könnte.

Damit schließt sich der Kreis der ersten Reihe von Untersuchungen. Das Bewußtsein »realer Außenweltlichkeit« kam zwar noch nicht



im letzten philosophischen Sinne zur Durchleuchtung — dazu wäre jene allseitige Erfassung der Idee der Realität erforderlich; aber wir hoffen doch, daß das tatsächliche Vorhandensein eines völlig eigenartigen, und in sich sachlich einstimmigen Phänomens »realer Außenweltlichkeit« unbezweifelbar geworden ist und die zunehmende Breite der Untersuchung ihm eine gewisse konkrete Anschaulichkeit verliehen hat. –

Wenn wir im vorigen das Phänomen »realer Außenweltlichkeit« mit dem Hinweis auf die »Seinsautonomie« aller im echten Sinne zu ihr gehörigen Gegenständlichkeiten zu bestimmen suchten, so blieb dabei noch vollständig offen, wie diese seinsautonomen Gegenständlichkeiten genauer „aussehen«, wie sie sich innerlich aufbauen, wie sie sich darstellen und in welcher Weise sie sich und ihr bestimmt geartetes Dasein jeweilig ankündigen. Wenn wir eine reale Außenwelt in dem von uns fixierten Sinne erleben, müssen wir auch in concreto angeben können, was an Einzelgehalt in sie eingeht und ihrem eignen Sinn entsprechend in sie einzugehen vermag. Sind es etwa die reinen »Wahrnehmungsinhalte« selbst und als solche, sind es die sogenannten »sinnlichen Erscheinungen« oder sind es »Empfindungselemente« im Sinne Machs, die diese seinsautonome Welt aufbauen und gestalten? Oder ist es doch wiederum etwas allen diesen primärsten Gegebenheiten prinzipiell Transzendentes? Was sind dem schlichten phänomenologischen Tatbestande nach die »Dinge an sich«?

Nach der noch in der Einleitung dieser Arbeit gegebenen Orientierung sollte jetzt im unmittelbaren Anschluß an den vorigen Abschnitt darzustellen versucht werden, wie in der »natürlichen Weltanschauung« das Ding und im speziellen das Körperding gefaßt ist. Bei weiterem Vertiefen in die Sachlage jedoch schien es uns besser, vorerst noch ein Fundament nach anderer Richtung zu geben, auf dem aufgebaut das in der Ding- und Körperdingphänomenologie Auszuführende eine innere Notwendigkeit und Bedeutsamkeit erhält, die ihm durch eine direkte Inangriffnahme nicht zu verleihen ist. Es soll nämlich zunächst das sinnliche Gegebenheitserlebnis als solches einer genaueren Analyse unterworfen werden, und zwar in der Weise, daß einerseits Sinn und Natur sinnlicher Gegebenheit überhaupt zur Präzisierung gelangt und daß andererseits die sehr tiefgreifenden und durchaus prinzipiellen Unterschiede heraustreten, die wiederum innerhalb dieser alle Arten möglicher »sinnlicher Gegebenheit« umgreifenden Sphäre bestehen. Weshalb auf dieser



Grundlage die Ausführungen über die ontische Gestaltung der realen Außenwelt, so wie sie in der natürlichen Weltanschauung erlebt wird, einen weit unabweisbareren Charakter erlangen, kann erst mit den einzelnen Einsichten selbst, die die folgende Analyse zu verschaffen sucht, sichtbar gemacht werden.

II. Sinnliche Gegebenheit. Empfindung und Erscheinung.[1]

Einleitende Bemerkungen.

Was ist »sinnliche Gegebenheit«? Wann haben wir ein »Empfindungserlebnis« und wie sieht es aus? Und wie und wann sind uns »sinnliche Inhalte« gegeben?

Man antwortet uns: das sinnlich Gegebene ist das, was wir sehen, hören, tasten, resp. fühlen, riechen und schmecken; man muß diese Akte eben vollziehen, um zu sehen, was gemeint ist. Da es sich hier um letzte Gegebenheiten handelt, ist ein weiteres Erklären und Definieren unmöglich: ein Blinder wird nie eine Vorstellung vom Sehen und von der Farbe, ein Tauber nie eine solche vom Hören und den Tönen gewinnen können.

Diese Antwort entbehrt gewiß nicht einer sachlichen Bedeutsamkeit. Aber wir glauben, daß man über ihrem relativen Wahrheitsgehalt in einer sachlich keineswegs zu rechtfertigenden Weise unterlassen hat, dem gründlich nachzuforschen, was dieses ganze Gebiet der »sinnlichen Gegebenheit« noch an so überaus Klärungsbedürftigem und Ungeschiedenem enthält. Kaum etwas scheint uns mehr innere Unterschiedlichkeiten und der Auseinanderlegung bedürftige Strukturverschiedenheiten aufzuweisen als die überall mit soviel Selbstverständlichkeit und dem einfachen Hinweis auf das Erleben vorausgesetzte »Empfindungsgegebenheit«. Die Farbe, der Ton, der Geruch usw. mögen zwar etwas in sich Einfaches und nicht mehr innerlich Zerlegbares sein (obzwar wir, wie man sehen wird, auch über das eigene Wesen dieser sogenannten »letzten« Gegebenheiten manches zu sagen haben werden); aber wie prinzipiell verschiedenartig Farben und Töne einerseits, Geruch und Geschmack andererseits und wiederum Wärme und Kälte einerseits, Weichheit und Wärme andererseits und zuletzt eigenleibliche Zustände im sogenannten Empfindungserlebnis darinstehen, wie fundamental

1) Der unter diesem Titel folgende Teil ist erst nach Druck des ersten Teils entstanden und infolgedessen, wie gesagt, in der Einleitung nicht erwähnt. Er geht auch auf die im übrigen zugrunde gelegte Arbeit nicht mehr zurück.



strukturverschieden diese einzelnen »Empfindungserlebnisse« sind, wie auf der anderen Seite die verschiedenen »sinnlichen Inhalte« so durchaus voneinander abweichende Stellungen und Funktionen in der »Dingeinheit« besitzen, und wie man dann schließlich dennoch einen einheitlichen Gesamtcharakter für das Gebiet des spezifisch sinnlichen Gegebenheitserlebnisses aufstellen kann — über das alles hat man bisher auch dort fortgesehen, wo doch dieser »sinnliche Inhalt« Anfang nicht nur, sondern auch Ende einer ganzen »Weltanschauung« darzustellen berufen war. Oder vielmehr hängt das eine mit dem anderen engstens zusammen: denn hätte man etwas eindringlicher die wahre Natur der sinnlichen Gegebenheit zu fassen versucht, so würde man bald erkannt haben, daß der Versuch, die Welt auf ihr und allein auf ihr aufzubauen, eine vollkommene Absurdität ist. Wir hoffen, daß dieses Faktum im Verlaufe unserer Arbeit zu vollkommener Deutlichkeit gelangt.

Überdies scheint es uns außerordentlich notwendig, daß einmal zur Klarheit kommt, warum denn eigentlich bei der Frage nach einer möglichst gesicherten Außenwelterkenntnis die sinnliche Gegebenheit diese überall als selbstverständlich vorausgesetzte Vorrangstellung einzunehmen vermag: daß — der rein phänomenalen Sachlage nach — gewisse »sinnliche Inhalte« gegeben sind, daran scheint man nicht zweifeln zu können, wenn auch noch viel Skepsis möglich ist gegenüber einer phänomenalen Gegebenheit von Seinsbeständen wie »Materie«, »Kausalität«, »substantieller Stofflichkeit«, »Leben«, »fremdem psychischem Sein« usw. Wir glauben nämlich, daß diese dem in spezifischer Weise sinnlich Gegebenen faktisch überall verliehene Vorrangstellung durchaus keine zufällige ist (»zufällig« wäre sie auch dann, wenn nur gewisse psychologische Generalmotive für sie verantwortlich gemacht werden könnten), sondern daß sie sich in der ganz besonderen und ureigenen Natur des sinnlich Gegebenen durchaus sachlich begründen läßt — wenn auch die Alleinherrschaftsstellung, die die »sinnliche Gegebenheit« im positivistischen Weltbild besitzt, mit einem Einblick in eben diese »Natur« sich nicht nur als tatsächlich verkehrt, sondern als widersinnig herausstellt. Aber um so wichtiger scheint es, die relative Berechtigung jener exzeptionellen Position, die dem sinnlich Gegebenen trotz aller widersinnigen Übertreibung nicht abzusprechen ist, als notwendige aus seiner Eigenart heraus wirklich einzusehen. Übrigens wird sich hiermit ebenfalls ergeben, warum es uns besonders günstig erschien, mit der sinnlichen Gegebenheit als solcher zu beginnen, um dann von hier aus in die »eigengegründete Welt« selbst einzudringen.



Es sei zuvor bemerkt, daß nach unserer Meinung der Begriff »sinnliche Gegebenheit« der weitere ist, gegenüber dem Begriff »Empfindungsgegebenheit«, daß also zwar jede Empfindungsgegebenheit — wenigstens in einem spezifischen Sinne[1] — als eine Art »sinnlicher Gegebenheit« gefaßt werden muß, nicht aber umgekehrt. Da dies jedoch erst ein Resultat der folgenden Untersuchungen ist, insofern in ihnen gerade das ganz Spezifische der »Empfindungsgegebenheit« herausgebracht werden soll, so können wir diesen Tatbestand vorläufig nur als noch ungeklärten Grund dafür angeben, daß wir mit einer phänomenalen Kennzeichnung dessen, was im besonderen die Sphäre »sinnlicher Gegebenheit« charakterisieren mag, beginnen, um dadurch einen Rahmen für das Ganze der Untersuchungen dieses Teils zu gewinnen. Und einen Rahmen nicht nur, sondern auch einen Leitfaden für die Ordnung dieses verwickelten und komplizierten Sachgebiets. Denn das Spezifische sinnlicher Gegebenheit ist es eben, das sich dann nach den verschiedensten Richtungen differenziert.

Es kommt uns dabei letztlich mehr auf die später zu fixierenden Unterschiede im Gebiet »sinnlicher Gegebenheit« an, als auf die trotzdem festzuhaltende Gemeinsamkeit. Das ist nämlich der unserer Meinung nach im speziellen angreifbarste Punkt der positivistischen Stellung, daß in ihr das sinnliche Gegebenheitserlebnis wie entsprechend das sinnlich Gegebene selbst als ein auf der ganzen Linie seiner Möglichkeiten vollkommen eindeutiges und gleichsinniges vorausgesetzt wird, ohne daß ein Versuch gemacht wäre, sich hierüber sachlich Rechenschaft zu geben. Es gibt kaum ein im echten Sinne weniger »positivistisches« d. h. weniger sachlich orientiertes Verfahren. Auf diese Weise kann es dann zu so absurden Festsetzungen kommen, wie wir sie auf der ersten Seite von Machs »Analyse« finden: »Farben, Töne, Wärmen, Drücke[2], Räume, Zeiten usw. sind in mannigfaltiger Weise miteinander verknüpft und an dieselben sind Stimmungen, Gefühle und Willen gebunden«. Schon der reine Sprachgebrauch widerspricht hier der ohne weiteres vollzogenen Gleichsetzung derart, daß es den sachlich orientierten Verstand, wenn ich so sagen darf, förmlich »schmerzt«.

1) In einem weiteren Sinne können auch die »Gefühle« noch als Empfindungserlebnisse gefaßt werden, und zwar speziell als sozusagen »unsinnliche« Empfindungserlebnisse, so daß hiernach die Gleichsetzung umgekehrt ebenfalls nicht möglich wäre. Wir werden hierauf in der Fortsetzung dieses Artikels zurückkommen.

2) Von mir gesperrt.



Aber auf den Sprachgebrauch, so bezeichnend er sein mag, kommt es natürlich letztlich nicht an; doch auch ein Blick auf die Sachen selbst läßt bald sehen, daß so etwas wie ein »Druck« sich unter keinen Umständen in eine Reihe mit Farben und Tönen gleichsinnig einzwängen läßt.

In der Unmöglichkeit gerade dieser Gleichsetzung spricht sich zugleich der prinzipiellste Schnitt aus, der innerhalb der übergreifenden Sphäre sinnlicher Gegebenheit zu machen ist: der Schnitt zwischen der »Empfindungsgegebenheit« und der »Erscheinungsgegebenheit«. Sie stellen gleichsam die entgegengesetzten Endpole der Dimension dar, die durchschritten werden muß, wenn alle Grundgestaltungen auf dem Gebiet sinnlicher Gegebenheit einer Prüfung unterzogen werden sollen. Als äußerliche Orientierung mag zunächst der Hinweis dienen, daß es sich bei der Empfindungsgegebenheit um das sinnliche Erleben der materialen Qualifikation von Außenweltsdingen und um das eigener Leibzustände handelt, also sowohl um die Empfindungsgegebenheit etwa der Härte oder Glätte eines Körperdinges wie um einen »Druck im Kopf« oder dgl., bei der Erscheinungsgegebenheit dagegen um die rein sinnlichen Gegebenheitserlebnisse des »Gesichts« und des »Gehörs«. Dazwischen stehen dann Wärme- und Kälteempfindungen einerseits, Geschmacks- und Geruchserlebnisse andererseits; auch diese beiden letzteren Gruppen beanspruchen für sich genommen eine vollkommen gesonderte Stellung, aber ihre Analyse und Einordnung wird doch wesentlich dadurch erleichtert, daß jene »Gegenpole« erst einmal vollständig gesondert auseinandertreten. Wir werden also zuerst an diese letztere Aufgabe herantreten und dabei in der Hauptsache so verfahren, daß wir unter abwechselnder Heranziehung bald der Empfindungsgegebenheit, bald der Erscheinungsgegebenheit immer das eine von dem andern abzuheben suchen.

Wir werden dabei vom Positivismus selbst vollständig abgeführt werden; das hat seinen Grund darin, daß die Untersuchungen notwendig in einer Dimension verlaufen, die gleichsam jenseits der Linie liegt, mit der sich der Positivismus selbst abschließt: da in ihm das Faktum sinnlicher Gegebenheit einfach vorangestellt wird, nicht aber ein selbst noch »Problematisches« ist, kann man ihm dort, wo die Problematik sich aufrollt, nicht eigentlich mehr begegnen. Indem wir es im folgenden versuchen, einiges von der schier unendlichen Fülle möglicher Unterscheidungen und Beziehungen zu geben, die diese Sphäre, wenn einmal unter die Lupe genommen, darbietet, glauben wir letztlich der nach unserer Meinung sachlich fundamentlosen Stellung des Positivismus am wirksamsten begegnen zu können.



Aber es war oben ſchon erwähnt: *ein* gemeinſchaftliches Moment haftet trotz aller herauszuſtellenden Unterſchiede aller »ſinnlichen Gegebenheit« qua ſinnlicher an und durch die Faſſung dieſes gemeinſchaftlichen Momentes hoffen wir einen Leitfaden für die Ordnung des Ganzen zu finden. Wir wollen alſo jetzt verſuchen, ob es uns mit Hilfe eines generaliter überſchauenden Blickes gelingt, einen Faktor zur Abhebung zu bringen, der uns als entſcheidendes Kennzeichen dafür dienen kann, was alles unter den Titel »ſinnliches Gegebenheitserlebnis« zu rechnen iſt. –

»Sinnliche Gegebenheit« als ſolche.

Es fällt uns auf, daß ſo etwas wie die empfindungsmäßige Gegebenheit körperlicher Friſche am unbezweifelbarſten durch das Spezifikum des gerade »*ſinnlichen*« Erlebniſſes ausgezeichnet iſt; ähnlich verhält es ſich mit einem Erlebnis, in dem ich z. B. die Härte der Straße, über die ich gehe, aktuell ſpüre. In beiden Fällen (die, wie man gleich ſieht, das oben von der »Erſcheinungsgegebenheit« abgetrennte Gebiet der »Empfindungsgegebenheit« betreffen) iſt das Erlebnis ein *leibliches* oder ein »am« Leibe auftretendes, und es ſtellt ſich hiernach faſt ſo dar, als ob die Beziehung zum Leibe eine beſonders wichtige Rolle in der Beſtimmung deſſen, was ſinnliche Gegebenheit iſt, ſpielen müßte.

Allerdings beſchließt ſich ja das Gebiet möglicher Arten ſinnlicher Gegebenheit keineswegs mit dieſen ſpezifiſch *an* den Leib gebundenen Typen; nicht nur das Fühlen der eigenen Leibzuſtände von innen her, nicht nur das Empfinden körperlicher Fremdbeſtände *vermittelſt* des eigenen Leibes oder vielmehr direkt *an* ihm gehört hierher, ſondern auch das Aufnehmen andersgearteter Beſtände, die, um als ſolche aufgenommen zu ſein, keineswegs das Vorhandenſein des Leibes in eben dem Sinne vorausſetzen oder einſchließen, wie die eben erwähnten Empfindungsbeſtände. Zwar iſt die *faktiſche* Aufnahme des Farbigen und Tönenden an das Vorhandenſein gewiſſer leiblicher Teile und ihrer Intaktheit realiter geknüpft, aber wir müſſen uns von vornherein darüber klar ſein, daß *dieſe* Beziehung zum Leibe eine ganz und gar andere iſt, reſp. in ganz anderer Weiſe zur Konſtitution des Erlebniſſes gehört als die bei der Empfindungsgegebenheit körperlicher Beſtände notwendige. Die Beziehung im erſteren Fall erſtreckt ſich nach zwei Richtungen: 1. iſt das Vorhandenſein gewiſſer Leibesteile und ihre Intaktheit, wie wir ſchon ſagten, reale Vorausſetzung für die Möglichkeit, daß ein reales (faktiſch leibbegabtes) Individuum ſehen und



hören kann; und 2. kann ich, indem ich faktisch sehe und höre, irgendwie »mitfühlen«, daß meine leiblichen Augen und Ohren tatsächlich reale Fundamente dieses Erlebens sind. In der Abrundung des faktischen Erlebnisses also spielt der Leib auch hier eine gewisse Rolle.

Nicht aber – und das ist das Wichtige – gehört diese faktische und erlebnismäßige Beziehung auf den Leib insofern notwendig zum Sehen und Hören dazu, als der eigene Gehalt solcher Vorgänge oder Zustände sie forderte. Das sinnliche Haben eines Tons kann in ein rein geistiges (leibloses) Wesen »hineingesetzt« gedacht werden, und das sinnliche Gegebenheitserlebnis als solches würde trotzdem vollständig intakt bleiben.

Daß man auf der andern Seite eigene Leibzustände nicht erleben kann, ohne daß ein Leib miterlebt wird, ist von vornherein selbstverständlich. Aber auch das Empfinden der materialen Qualifikation eines Fremdkörpers ist in sich selbst undenkbar, ohne daß es dem Erlebnis nach mit dem Leibe oder an ihm empfunden würde. Ein rein geistiges Individuum könnte infolgedessen nur dann das Erlebnis einer »Härteempfindung« haben, wenn es sich dabei selbst als ein leibliches Individuum fühlte (obwohl es faktisch keinen Leib besäße); denn es ist dieses Moment eben sachlich unabtrennbar von der Konstitution einer »Empfindungsgegebenheit«.

Nun kann aber (abgesehen davon, daß diese rein faktische Beziehung des Leibes zum Erleben, wie sie auch auf der Seite der sinnlichen Erscheinungsgegebenheit besteht, das Gebiet sinnlicher Gegebenheitserlebnisse nicht einmal faktischerweise eindeutig bestimmt, insofern es Gegebenheitserlebnisse gibt, die realiter ebenfalls ein leibliches Fundament voraussetzen, ohne doch den phänomenalen Charakter des sinnlichen Gegebenheitserlebnisses zu besitzen), nun kann eine solche rein faktische Beziehung natürlich unmöglich zur immanenten Bestimmung der in Frage stehenden Entität benützt werden: was von der zu bestimmenden Entität auch abtrennbar ist, ist damit eben als ein für das eigene Wesen der Sache nicht ausschlaggebendes gekennzeichnet. Die Beziehung auf den Leib ist aber vom sinnlichen Gegebenheitserlebnis »auch abtrennbar«, weil das fiktive Faktum einer rein »geistigen«, d. h. ohne Leib vollzogenen Entgegennahme von Farben und Tönen dem immanenten Sinnlichkeitscharakter des »Inhaltszuwachses« nicht das Geringste schaden würde.

Trotzdem aber kann uns vielleicht die Tatsache, daß die in sich selbst an den Leib gebundenen Gegebenheitserlebnisse den beson-



ders ausgesprochenen Charakter eines spezifisch sinnlichen Gegebenheitserlebnisses haben, auch in der immanenten Bestimmung »sinnlicher Gegebenheit« als solcher wenn auch in keiner Weise genügen, so doch weiterhelfen. Denn das mit diesem immanenten Bezug auf den Leib gesetzte Moment, das den spezifischen Charakter »sinnlicher Gegebenheit« als sinnlicher zu unterstreichen vermag, muß mit dem spezifischen Charakter selbst mindestens sachlich verwandt sein. Wir fragen also: was ist das Auszeichnende eines an den eigenen Leib gebundenen Gegebenheitserlebnisses? Und werden zuerst zu der Antwort geführt: Ein Bestand, der an meinem eigenen Leibe auftaucht, kann als ein vollkommen »distanzlos« gegebener oder distanzlos zuwachsender bezeichnet werden. Denken wir z. B. daran, wie ich die Härte der Straße, über die ich gehe oder fahre, empfinde, ohne daß ich ihr innerlich zugewandt bin, ohne daß sie irgendwie gegenständlich für mich vorhanden ist. Man wird dann die Sachlage phänomenal zunächst so beschreiben können[1], daß hier auf Grund einer direkten »Berührung« (auch dieses Moment ist als ein phänomenales, nicht als ein reales zu denken) mit dem so oder so qualifizierten Außenweltsbestand dieser gleichsam »an meiner Seinsperipherie persönlich auftaucht« und mit diesem Auftauchen in das durch das »Sich-selbst-Erleben« natürlicherweise abgeschlossene »Ichsein« irgendwie, wenn eben auch nur peripherisch, als ein miterlebter Faktor »eingestellt« wird. Die Härte ist dadurch, daß sie sich persönlich an mich heranzudrängen, resp. in mich einzudrängen vermag, ohne weiteres gegeben. Ein solches Gegebensein aber, das in einem puren »Eingedrungensein« besteht, kann gewiß als ein prinzipiell »distanzloses« bezeichnet werden.

Die »geistige« und damit distanzierte Beziehung zu dem Gegebenen kann sich dann über diese primär vorhandene Einfallsgegebenheit gewissermaßen darüberbauen: wenn ich die mir in der angedeuteten Weise empfindungsmäßig zugehende Härte der

---

1) Die gesamten in diesem ersten Abschnitt gegebenen Skizzierungsversuche der verschiedenen phänomenalen Sachlagen sind durchaus als vorläufige zu betrachten. Die genauere und eigentliche Analyse, die sodann folgt, wird vorerst einer solchen ersten »Auffassung« so viel sachliche Schwierigkeiten entgegenwerfen, daß es als unmöglich erscheinen kann, sie noch in irgendeinem Sinne aufrechtzuerhalten. Allerdings werden wir letztlich auf das durch die phänomenale Oberfläche Eingegebene zurückkommen; aber dann steht es auf einer ganz anderen Basis, die zu erreichen es noch eines langen Weges bedarf.



Straße sodann als solche ins Auge fassen und mir zu gegenständlicher Gegebenheit bringen will, so muß ich mit dem inneren Blick gleichsam über die Empfindung hinweg *zur* Härte, resp. zu dem Ding, das mich in dieser Weise hart »anmutet«, *hinauswandern*. Die Härte steht mir dann als eine dem Ding da *draußen* zugehörige Qualifikation, und damit als ein von meinem eigenen Sein prinzipiell *unterschiedener* Bestand gegenüber. Wenn die materiale Qualifikation des Dinges mir vorhin *nur insofern* und *insoweit* gegeben war, als sie mein eigenes Sein persönlich (distanzlos) bedrängte, so ist sie mir jetzt überdies so gegeben, daß sie in ihrer im Verhältnis zu meinem eigenen Seinsbereich »jenseitigen« Stellung reinlich *festgehalten* und damit in streng distanzierter Weise aufgenommen wird. Das erste ist eine schlicht *sinnliche* Gegebenheitsform, das zweite eine »*geistige*«. —

Nun tritt uns aber sofort auf der Seite der puren sinnlichen Gegebenheit von Farbe, Licht und Tönen das direkte Widerspiel der eben versuchsweise skizzierten Sachlage entgegen, und damit scheitert sofort die Hoffnung, schon in dem Moment der distanzlosen Gegebenheit *selbst* ein für das sinnliche Gegebenheitserlebnis *als solches* charakteristisches Moment gefunden zu haben; denn niemand wird leugnen können, daß die »farbigen und tönenden Erscheinungen« prinzipiell in *Fern*- und *Distanz*stellung auftreten, obwohl sie dabei den Charakter des sinnlich Gegebenen nicht verleugnen. Um an dieser Stelle weiter zu kommen, müssen wir an einem anderen Punkt ansetzen.

Wir sehen leicht, daß der Möglichkeit einer absolut distanzlosen Gegebenheit die Möglichkeit korrelativ ist, daß mir auch bei völlig *passiver* und *ruhender* Ichhaltung »Inhalte« zuwachsen können. Indem ich schlicht *bei mir* oder *in mir* bin, tauchen an der »Peripherie« meines Seins die verschiedensten »Inhalte« auf und unter. Eine typisch »sinnliche Ichhaltung« kann offenbar charakterisiert werden durch vollständige *Gelöstheit*, *Inaktivität* und *Entspanntheit* des inneren Seins, innerhalb der das Individuum von der Außenwelt zunächst nur das erleben zu können scheint, was *an* das eigene, also in *natürlicher* Weise beherrschte Seinsbereich unmittelbar *herankommt*: der Wind, der mich umspielt, die Wärme, die mich einhüllt, der Duft, der in mich eingeht — alles das setzt, um erlebt resp. für mich vorhanden zu sein, kein Herausgehen aus mir selbst, kein Aufgeben der angedeuteten Haltung voraus.

Wie aber steht es nun mit der Außenwelt, insofern sie eine farbig erscheinende und eine tönende ist? *Merkwürdigerweise*



in dieser einen sehr wichtigen Beziehung nicht viel anders. Obwohl das »Farbige« und das »Tönende« auch bei einer puren sinnlichen Auf- resp. Entgegennahme ihrer selbst die außenweltliche Distanzstellung nicht verliert, obwohl es unmöglich (und wir werden später noch sehen, wie sehr unmöglich das ist) in eine direkte »Berührungsnähe« mit dem Ichleibe und damit mit der realen »Peripherie meines Ichseins« eintreten kann, (eine »Berührungsnähe«, die nicht nur in der empfindungsmäßigen Gegebenheit der materiellen Qualifikation eines Körperdinges, sondern auch in der rein sinnlichen Gegebenheit von Wärme oder Kälte, von Geruch und Geschmack realisiert ist) trotzdem vermag das Tönende und Farbige mich auch bei einer vollkommen passiven und gelösten Ichhaltung zu »erreichen«; trotzdem bringen auch diese Bestände es fertig oder eigentlicher gesprochen, trotzdem wird es ihnen durch die ihnen spezifisch eigentümliche Natur möglich, »zu mir zu gelangen«.[1] Wobei natürlich — sonst würde ja keine Merkwürdigkeit mehr bestehen — dieses Resultat der andererseits bestehenden Distanzstellung nicht widerspricht.[2]

Mit einem sehr charakteristischen Wort gesprochen: die farbige und tönende Welt bringt es als solche fertig, mir »in die Sinne zu fallen«. Wobei dieser Ausdruck eine Sachlage kennzeichnen soll, die auf der Seite der Erscheinungsgegebenheit im Unterschied zu der bei der Empfindungsgegebenheit vorhandenen (der direkten

---

1) Der Einwurf, daß diese ganze Fragestellung insofern belanglos sei, als ja — gerade rein phänomenal gesehen — diese »Erscheinungen« von vornherein nur in mir oder in meinem Bewußtsein auftreten, also die Notwendigkeit eines »Zu mir Gelangens« gar keinen phänomenalen Boden besitzt, wird sich sehr bald als bedeutungslos herausstellen.

2) Man meint vielleicht, daß das Tönende noch in die Reihe des mich persönlich Erreichenden gestellt werden müßte; und in der Tat ist es ja in einer weniger strengen Weise form- und gegenstandsgebunden wie das »Farbige«, so daß man gegebenenfalls sogar von einer »Tonsphäre« sprechen kann. Vergleichen wir aber eine solche mich »erreichende Tonsphäre« und etwa eine »Geruchssphäre«, so tritt der bedeutsame Unterschied sehr bald heraus: den Geruch »habe« ich überhaupt nur soweit und insofern, als ich mit meinem Leibe, resp. mit dem entsprechenden leiblichen Organ in der Sphäre darin bin; konkreter gesprochen: ich rieche nur so weit, als ich meine Nase hineinstecken kann. Nun klingen oder rauschen zwar unter bestimmten Umständen die Töne oder Tonsphären auch direkt in mein Ohr hinein; aber abgesehen davon, daß, wie wir später genau sehen werden, dieses mögliche »Eingehen« des Tones oder Geräusches in mich ein völlig anderes ist als das notwendige »Eingehen« des Geruchs, abgesehen hiervon höre ich tatsächlich auch das, was nicht in einer solchen direkten Berührungsverbindung mit mir steht: gleichsam durch die bei mir ankommende Tonsphäre hindurch höre ich den am Gegenstand selbst »haftenden« und sich dort vollständig abrundenden Ton;



Berührungsgegebenheit) besteht, obwohl durch beide Sachlagen dasselbe erreicht wird: daß nämlich Bestände bei vollkommen passiver und gelöster Ichhaltung mir nahe zu kommen vermögen. Mit andern Worten: der Tatbestand, daß mir etwas »in die Sinne fällt« ist ein andrer als der, daß sich etwas in mein persönliches Ichbereich »hineindrängt«. Von dem ersteren ist die gleichzeitige Distanzstellung des Bestandes unabtrennbar; bei dem zweiten ist sie unmöglich, weil eben durch die Gegebenheitsart als solche aufgehoben. Wir können hinzufügen: die Härte und Rauheit eines Körpers braucht mir nicht »in die Sinne zu fallen«, weil hier eine direkte und persönliche Berührung mit der Peripherie meines eigenen Seins möglich ist. Korrelativ dazu ist, daß so etwas wie die Härte eines Dinges nicht in die Sinne fallen kann, d. h., daß es dasjenige nicht an sich hat, oder in sich selbst repräsentiert, was es farbigen und tönenden Erscheinungen vergönnt, zugleich die Distanz zu wahren und zu überbrücken. Umgekehrt ist es eben diese eigentümliche Qualifikation des Farbigen und Tönenden (ist es, wie wir später sagen werden, ihre »Erscheinungsnatur«), die ihnen eine eigentliche Berührung mit mir wesenhaft verbietet.

Es gilt nun, das Moment, das vorläufig mit dem Ausdruck »farbige und tönende Erscheinungen fallen in die Sinne« belegt wurde, so weit zu klären, als es nötig ist, damit der gemeinschaftlich-charakteristische Faktor für alle sinnliche Gegebenheit, sei sie nun Empfindungs- oder sei sie sinnfällige Erscheinungsgegebenheit, heraustritt. Denn mit diesem Moment haben wir dasjenige in der Hand, was auch auf der Seite der Erscheinungsgegebenheit ein Vorhandensein außenweltlicher[1] Bestände für mich möglich werden läßt, ohne daß ich in irgendeinem Sinne etwas von mir aus »tue« oder irgendwie aus mir herausgehe. Und das war der einzige Faktor,

---

eine Toneinheit, die mich als solche phänomenal keineswegs »erreicht«, genau ebensowenig wie die am Gegenstand haftende Farbe. Der Glockenton bleibt an der Glocke, mögen auch im übrigen noch so viele Tonwellen (die phänomenal auch gegeben sind, also keineswegs mit den Schallwellen verwechselt werden dürfen) ganz oder halbwegs zu mir her schwingen. Mit dieser Möglichkeit aber, die auf der Seite des Geruchs eine pure Unmöglichkeit wird, beschäftigen wir uns hier. Es erfährt dies alles im Text eine genauere Fassung und Klärung. Hier handelt es sich nur um die vorläufige Beseitigung eines möglichen Mißverständnisses.

1) Daß es sich überhaupt um »außenweltliche« Bestände (nicht aber von vornherein im Bewußtsein befindliche) handelt, müssen wir vorläufig voraussetzen. Wie schon Anm. 1), S. 405 gesagt, wird die Notwendigkeit dieser Voraussetzung alsbald ihre genügende Sicherung erfahren.



durch den sich bisher »Empfindungsgegebenheit« und »Erscheinungsgegebenheit« vereinigen ließ.

Wir müssen an gewisse Ausführungen des ersten Teils dieser Arbeit erinnern. Wir sahen dort, daß ich in der mir natürlichen geistigen Haltung mehr sehe, als ich »eigentlich« sehen kann. Die Welt steht nicht in der Weise farbiger Kulissen um mich herum, hinter denen »es aufhört«, sondern wir »sehen« natürlicherweise gleichsam innerlich gefüllte Dinge, die ein »Rundherum« und damit auch eine Rückseite haben; wir pflegen eine Umwelt zu haben, die weit über den Umkreis des faktisch Sichtbaren hinausreicht. Nicht etwa bedarf es einer besondern, immer neu zu vollziehenden Setzung, um die Welt in dieser Weise zu erleben, nicht also einer besondern geistigen Aktion, die jedesmal einsetzen müßte; nein, die Welt ist ohne weiteres in einer derart vollendeten und abgerundeten Weise gegenwärtig, und es bedarf umgekehrt einer besonders gearteten und für natürlich erlebende Individuen keineswegs leicht zu vollziehenden geistigen Aktion, um die Umwelt so zu beschneiden, daß nur dasjenige an ihr übrig bleibt, was faktisch »in die Sinne fällt«.

Früher sagten wir: was faktisch mit »unverdeckter Anschaulichkeit« gegeben ist. Wir haben hier offenbar korrelative Begriffe, von denen der eine (der frühere) orientiert ist an dem Gegensatz zur »verdeckten Anschaulichkeit« der Vorstellungsgegebenheit, der andere an der Eigenart der »unverdeckten Anschaulichkeit« selbst. Diesem letzteren aber wollen wir an dieser Stelle näher kommen.

Aus dem Vorigen ergibt sich, daß der Begriff einer »passiven Ichhaltung« kein so vollkommen eindeutiger ist, als er es oben zu sein schien. Es gibt hiernach eine Passivität des »inneren Seins«, bei der noch keineswegs nur das Sinnfällige übrig bleibt: die Welt wird nicht »kulissenhaft«, wenn wir Setzungsakte oder dergleichen unterlassen; bei ganz natürlicher und ruhender Geisteshaltung schon steht sie als eine »gefüllte«, »abgerundete« und »erweiterte« vor Augen.

Aber nun ist die Frage, ob nicht das spezifisch geistige Verhältnis zur Außenwelt, auch wenn es sich noch um keinerlei besondere Akte oder Aktionen handelt, als solches schon natürlicherweise etwas einschließt, was über den Zustand des reinen »Bei-sich-seins« jener »gelösten« (sinnlichen) Haltung hinausgeht. Und wir glauben es in der Tat fixieren zu dürfen, daß das geistige Sein als solches seinem Träger zu einem gewissermaßen natürlichen



Zustand der Transzendenz verhilft – in dem Sinne, daß irgendeine besondere Aktion, irgendein besonders zu vollziehender »Saltomortale« gar nicht notwendig ist, damit dieses geistige Ich nicht nur bei sich, sondern auch in einer ichfremden Welt lebt. Es gehört zur Natur des geistigen Seins, daß in ihm eine ganze Welt umfaßt werden kann, ohne daß es gegebenenfalls eines Weiteren bedürfte, als der eigenen »Weite« des geistigen Seins ungehinderte Ausbreitung und Entfaltung zu gewähren. Und dies bezieht sich nicht nur auf spezifisch »geistige« Sphären, sondern auch auf die reale Außenwelt. Die zunächst unbegrenzte »Spannweite« des geistigen Blicks, von der wir im ersten Abschnitt der Arbeit sprachen, gehört dem Geist als Geist zu und er kann folglich in ihm ruhen, ohne sein eigenes Sein künstlich und mühevoll zu überbieten oder zu überspannen.[1]

Vollständig deutlich sehen wir das heraustreten an der Art der Bemühung, die notwendig ist, damit wir faktisch nicht mehr eine Welt oder eine Umwelt, sondern nur noch »Sinneseindrücke« (d. h. die pure sinnfällige Oberfläche der Umwelt) vor uns haben. Was müssen wir tun, um das zu erreichen? Wir müssen unseren in natürlicher Lebenshaltung in der Außenwelt irgendwie verankerten und jenseitige Bestände lebendig mitumgreifenden geistigen Blick einholen. Wir müssen ihn in uns selber festbannen und haben dabei das deutliche Gefühl, die natürliche Entfaltung unseres normalen geistigen Seins künstlich zu unterbinden; wir haben das Gefühl, dieses geistige Sein zu momentanem, ihm keineswegs adäquatem und daher nur mit großer Mühe aufrechtzuerhaltendem »Stillstand« in uns zu verurteilen. Wir schneiden uns künstlich ab von der jenseitigen Welt und plötzlich ist sie nicht mehr das, was sie war: sie ist nur noch »bunte Kulisse«. Wir haben das erreicht, was wir erreichen wollten: nur mehr die sinnfällige Oberfläche blieb stehen.

Ein einzelnes Beispiel: die Lampe etwa, mit der ich praktisch hantiere, die ich anzünde, von einer Stelle zur anderen trage usw., ist in diesem praktischen Verkehr mit ihr ohne weiteres als »gefülltes« und »abgerundetes« Ding gegeben und mit ihrer Zweckbestimmung (als Lampe) versehen. Nun kann ich sie mir jedoch, indem ich gleichwohl voll auf sie hinblicke, gleichsam »fremd« und »leer« machen. Ich erreiche das, indem ich mich geistig von ihr

1) Man halte fest, daß dieses ruhende Umspannen der Außenwelt die Erscheinungsstellung der letzteren als einer jenseitigen keineswegs aufhebt.



zurückziehe, indem ich künstlich das unterbinde, was von mir aus in geistig-lebendiger Weise zu ihr übergreift. Hierdurch bringe ich es zustande, daß ich nun wirklich vollständig im Umkreis meines persönlichen Seins verharre und damit faktisch nur noch den »sich mir gebenden« Erscheinungen ausgesetzt bin.

In dem Augenblick, in dem es mir in dieser Weise gelingt, meine »geistige Hand« gleichsam von dem gesehenen Gegenstand abzuziehen, ist die Lampe nicht mehr Lampe, sondern ein beliebiges »buntes Gesicht«, das mir nichts mehr bedeutet. Darin liegt zweierlei:

1. sie ist nicht mehr als Lampe, d. h. als ein mit einer bestimmten Zweckbestimmung versehener Gegenstand gefaßt. Auf das Fassensproblem, das seine eigenen unendlichen Schwierigkeiten hat, kommt es jedoch hier nicht an;

2. sie wird, wie wir sagten, »Kulisse« oder »buntes Gesicht«, d. h. ich sehe nicht mehr ein innerlich solides Ding, das im prägnanten Sinne im Raum steht, sondern ich habe nur noch eine »Gesichtserscheinung«, also etwas, das nur soweit und nur insofern gehabt wird, als es ein gerade für mich sinnfälliges ist.

Wir können also die Behauptung aufrechterhalten, daß für das spezifisch sinnlich Gegebene eben dies charakteristisch zu sein scheint, daß es allein für mich stehen bleibt, wenn ich über den Umkreis meines eigenen persönlichen Seins nicht hinausreiche. Dieser Zustand ist, was mein geistiges Sein betrifft, zwar nur durch eine künstliche Unterbindung der natürlichen geistigen Reichweite realisierbar, weshalb ich normalerweise auch bei völlig passiver und ruhender Ichhaltung mehr sehe, als gerade die sinnfällige Erscheinung erlauben würde. Aber weil eben eine solche passive und ruhende Ichhaltung einen geistigen Transzendenzzustand nicht ausschließt, widerspricht dieser Tatbestand dem oben fixierten (von dem Charakteristikum aller sinnlichen Gegebenheit) keineswegs: bin ich wirklich in mich zurückgezogen, habe ich auch das mir als geistigem Wesen natürliche »Ausgreifen« des geistigen Blicks unterbunden, so bleibt in der Tat, wie das empfindungsmäßig Gegebene auf der einen Seite, so auch das sinnfällig Erscheinende auf der anderen Seite als das einzige noch von der Außenwelt für mich Vorhandene übrig.

Was aber läßt sich nun aus dieser Möglichkeit für die Eigenbestimmung der »sinnfälligen Gegebenheit« als solcher entnehmen? Denn nur von einer Möglichkeit, das sei gleich hinzugefügt, kann man hier sprechen: nicht etwa gehört es an und für sich zur Konstitution einer sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit, daß ich, um eine



solche zu erleben, in der geschilderten Weise in mich selbst zurückgebunden sein muß. Auch bei lebendig-geistigem Herausgestelltsein aus mir habe und erlebe ich ja die Umwelt als eine gewissermaßen »zuvörderst« sinnfällige. Bei der »*Empfindungsgegebenheit*« gehört allerdings das Moment, daß ich, *insoweit* und *insofern* ich empfinde, bei mir selbst bin, zu der Natur der Sache, weil ja das Empfundene als solches überhaupt nur an der Peripherie des eigenen Seins auftauchen kann. Bei der sinnfälligen *Erscheinungs*gegebenheit dagegen, in der die Stelle der Erscheinung nicht von vornherein das »Bei sich sein« im Erlebnis einschließt, handelt es sich um eine pure *Möglichkeit*, die allerdings *als* Möglichkeit ungemein charakteristisch ist. Denn eben *nur* das Sinnfällige kann bei unterbundenem lebendig-geistigem Kontakt mit der Außenwelt stehen bleiben. Wie aber und wodurch bringt es das fertig? Daß mich bei einer völlig auf mich selbst gestellten Haltung die Außenwelt immer noch insofern erreichen kann, als sie mich *persönlich bedrängt*, erscheint ganz selbstverständlich; wie aber kann das Sinnfällige, das doch »so fern ab« von mir steht, dasselbe zuwege bringen?

Aber haben wir es nicht auf dieser Seite *trotz* aller Distanzhaftigkeit mit einem ganz ähnlichen Faktum zu tun? »Bedrängt« mich nicht auch die sinnfällige Erscheinung irgendwie, wenn auch in einer gleichsam »vornehmeren« und »zurückhaltenderen« Weise als das empfindungsmäßig Gegebene? Ist nicht eben dies der deutliche Unterschied zwischen einer sinnfälligen und nicht sinnfälligen, d. h. hier mit »verdeckter Anschaulichkeit« gegebenen Erscheinung, daß die letztere notwendig »versinkt«, wenn mein geistiger Blick sie nicht mehr lebendig umfaßt[1] (wobei nichts darüber ausgesagt ist, ob es ihm faktisch immer möglich ist, diese Umfassung zu unterlassen und

1) Es handelt sich hier selbstverständlich um einen *anderen* Tatbestand als den im 1. Teil der Arbeit (S. 387) behandelten. Dort kam es auf die *Seins*abhängigkeit eines erscheinenden Bestandes vom »Geist« an, hier dagegen auf die *Erscheinungs*abhängigkeit. Dort wurde gezeigt, daß ein an und für sich auf den Geist daseinsrelativer Bestand bei vollständiger Abwendung des Geistes von ihm (falls diese faktisch *gelingt*) in sich selbst »zusammensinken«, d. h. überhaupt aus der Welt der Realität verschwinden muß. Hier soll gezeigt werden, daß ein an und für sich gegebenenfalls *realer*, also daseinsautonomer Gegenstand (der als solcher »gehabt« wird), falls er ein *nicht* sinnfälliger ist, nur dann und nur soweit »*erscheinen*« kann, als ein ihn gegenständlich erhellender Blickstrahl ihn trifft; daß er also als erscheinender verschwinden muß (nicht etwa als daseiender), wenn der lebendig-geistige Kontakt mit ihm unterbrochen wird — falls diese Unterbrechung faktisch gelingt.



die »Erscheinung« abzuschütteln), während das Sinnfällige mir sein Dasein *von sich aus* gleichsam *zubringt*? Dieses letztere trägt mir gleichsam sein Dasein von sich aus unaufhörlich — weil wesenhaft mit der Art seines Erscheinens verbunden — *entgegen*. Die *nicht* sinnfälligen Bestände dagegen sind nur so weit und insofern für mich vorhanden, als sie unter dem sie »erhellenden« Blick meines in lebendigem Kontakt mit ihnen befindlichen geistigen Blickes stehen.

Nun muß aber auf diesen einen Punkt, der schon eben angedeutet wurde, noch einmal auf das Nachdrücklichste hingewiesen werden: jene »Selbstdarbietungseigenschaft«, die, wie wir meinen, die sinnfällige Erscheinung als solche *auszeichnet*, ist unter keinen Umständen gleichzusetzen mit dem möglichen *Faktum* der *Unabwehrbarkeit* eines erscheinenden Bestandes *als* erscheinenden. Denn auch eine *nicht* sinnfällig erscheinende Entität kann mich faktisch in einer völlig unabwehrbaren Weise bedrängen: ich vermag sie bei bestem Willen nicht abzuschütteln; sie zieht immer von neuem meinen Blick auf sich; es scheint förmlich ein Etwas von ihr auszugehen, das diesen Blick so unentrinnbar an sie fesselt.

Aber auf dieses »scheint« und dieses »förmlich« müssen wir jetzt achten. Denn wenn es sich aus der Eigennatur des *sinnfällig* Erscheinenden heraus als ein völlig selbstverständliches, weil eben in der Natur der Sache liegendes Moment ergibt, daß dieses Sinnfällige demjenigen, der sehen und hören kann und in dessen Reichweite es liegt, faktisch vor Augen steht und stehen *muß*, so ist jene Aufdringlichkeit des *nicht* Sinnfälligen ein *erklärungsbedürftiges*, weil von der Sache selbst nicht gefordertes Faktum. Dem mit verdeckter Anschaulichkeit Gegebenen *fehlt* eben gerade dasjenige, was ein Sinnfälliges zu einem »*sich selbst Darbringenden*« macht: das Bewußtsein, daß es sein Erscheinungsdasein vor mir nur meinem es »erhellenden« Blick verdankt, ist im Gegenteil von diesem Erlebnis unabtrennbar, und es wird deswegen ohne weiteres als irgendwie *krankhafte* Fesselung des Geistes aufgefaßt, daß der Bestand nicht zum Verschwinden gebracht, daß seine Erscheinungsgegenwart nicht abgeschüttelt werden kann. Daß ich mich dagegen des Erscheinungsdaseins eines sinnfällig Gegebenen nicht erwehren kann — es sei denn, ich verwehrte ihm rein äußerlich den Zugang oder ich begäbe mich aus seiner Reichweite —, hat ganz und gar nichts Erklärungsbedürftiges und Krankhaftes an sich, weil es ja ganz selbstverständlich ist, daß ein Bestand, der *selbst* und *rein von sich aus* und damit vollständig unabhängig von

dem Sein oder Tun meines Geistes sein Sein kundgibt oder darbringt, eben als erscheinender vor mir steht.

Wir meinen nun, daß eine solche »Darbietungseigenschaft« in der eigentümlichen Natur des Farbigen und Tönenden liegt, resp. diese Natur als einer sinnfälligen ausmacht. Sie ist infolgedessen vom Farbigen und Tönenden als solchem unabtrennbar, muß also, soweit Farbiges und Tönendes vorhanden ist, auch vorhanden sein; das heißt aber: wenn es farbige und tönende Erscheinungen gibt, die ohne jeglichen Bezug auf einen sehenden oder hörenden Geist bestehen (worüber wir hier nichts ausmachen wollen), dann müssen diese farbigen und tönenden Erscheinungen als solche betrachtet werden, die sich gleichsam »in die Welt« hinein kundgeben oder ihr Dasein zur »Äußerung« bringen, ohne daß jemand da wäre, für den diese Darbietung ein Erlebnis sei. Diese Präzisierung wird vielleicht auf das, was wir mit dem Ausdruck »Darbietungs- oder Präsentationseigenschaft« bezeichnen, ein besonders erhellendes Licht werfen. Es wird hierüber im Abschnitt »sinnfällige Erscheinungsgegebenheit« noch vielerlei zu sagen und aufzuklären sein: hier muß das Angedeutete genügen.

Wenn wir jetzt noch einmal im allgemeinen fragen, weshalb das sinnlich Gegebene und unter allen Außenweltsbeständen nur dieses die Möglichkeit hat, mir immer noch als Gegebenheitsgehalt zuzugehen, auch wenn ich völlig im Umkreis meines eigenen Seins verharre, so können wir jetzt ebenso allgemein antworten: es hat die Möglichkeit, weil es allein sein reales Dasein hic et nunc selbst und von sich aus deutlich machen kann — sei es, daß es mich wie das empfindungsmäßig Gegebene persönlich (d. h. an meiner eigenen Seinsperipherie) bedrängt, sei es, daß es sein Dasein von sich aus zu präsentieren oder mir gleichsam »vorzulegen« versteht wie das sinnfällig Erscheinende. Wenn ich mich in der Empfindungsgegebenheit an der Außenwelt förmlich »stoße« (auch an der Wärme kann ich mich in diesem Sinne förmlich stoßen) und in diesem Anstoßen an sie nicht umhin kann, sie gewahr zu werden, so bringt mir in der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit die Außenwelt ihr jeweilig bestimmt geartetes Dasein jetzt und hier durch eine persönliche Selbstkundgabe zur Kenntnis. Das erste wollen wir »Berührungskontakt«, das zweite »Äußerungskontakt« nennen. Hierdurch aber haben wir zugleich die sinnliche Gegebenheit so weit bestimmt, als wir es vorläufig wollen und können, und wir präzisieren: um »sinnliche Gegebenheit« eines Bestandes handelt es sich immer dann, wenn dieser Bestand sich in seinem



realen hic et nunc unmittelbar von sich aus bemerklich macht.[1]

Hierbei ist nun, wie schon öfter bemerkt wurde, vorausgesetzt, daß bei »sinnlicher Gegebenheit« überhaupt nur reale, d. h. daseinsautonome Gebilde in Betracht kommen. Wir sind in der Tat dieser Meinung, sofern wirklich echte und eigentliche »sinnliche Gegebenheit« vorliegt. Der Nachweis wird sogleich geführt werden. Hier sei hinzugefügt, daß jene Bestimmung den ausschließlichen Bezug auf reale Gebilde nicht nur faktisch enthält, sondern daß sie in dieser Bezogenheit erst in sich selbst überhaupt sinnvoll genannt werden kann. Denn sinnvollerweise kann nur bei einem daseinsautonomen Gebilde gefragt werden, ob sein Erscheinen ein Erscheinen »von meinen Gnaden« oder »von seinen eigenen Gnaden« ist, da eine Gegenständlichkeit, deren gesamtes Dasein von mir resp. von meinem »Geist« abhängt, natürlich nicht »von sich aus« erscheinen kann[2]: was kein »Für sich Sein« besitzt, wie die von meinem Geist »getragene« Gegenständlichkeit, kann auch nichts von sich aus tun oder darstellen, also auch nicht sein Dasein rein von sich aus präsentieren. Dieses Moment muß einsichtig sein, wenn das, was wir unter Selbstpräsentation verstehen, wirklich klar geworden ist.

So eng hängt sachlich die »Selbstpräsentation« mit dem Realitätsphänomen zusammen, daß, wie wir glauben, eben dieser eigentümliche Aspekt der »Selbstankündigung«, den ein Sinnfälliges als solches repräsentiert, vornehmlich schuld ist an dem Aspekt der Realität oder Daseinsautonomie, der ihm ebenfalls anhaftet (und, selbstverständlich streng zu unterscheiden ist von seiner objektiven, d. h. distanzhaften Stellung). Weil es das Wesen der Sinnfälligkeit ausmacht, daß sich in ihr ein Bestand rein von sich aus zur Darstellung zu bringen scheint, ist von einem sinnfällig Gegebenen der phänomenale Anspruch auf Daseinsautonomie unabtrennbar. In der Vorstellung vom 2. Typus blicke ich auch auf einen für mein Bewußtsein daseinsautonomen Gegenstand hin; aber hier

1) Wir haben uns in unseren Beispielen der Einfachheit halber immer nur auf sichtbare Bestände bezogen. Daß aber genau dieselbe Sachlage bei hörbaren Beständen besteht, ist leicht zu überblicken, wenn es hier auch völlig anders geartete Realbestände sind, die zur Selbstpräsentation gelangen. Vgl. den Abschnitt »Die sinnfällige Erscheinungsgegebenheit.«

2) Noch einmal sei betont, daß es sich hierbei natürlich nur um phänomenale Verhältnisse handelt. Was als daseinsabhängiges erscheint, kann nicht zugleich als ein sich selbst präsentierendes erscheinen. Ein halluziniertes Gebilde würde selbstverständlich auf die Gegenseite gehören, d. h. zu den sich als daseinsautonom gebenden Beständen.



— und das ist der prinzipielle Unterschied zwischen verdeckter und unverdeckter Anschaulichkeit — liegt in der Erscheinungsart des Gegenstandes selbst kein Anspruch auf diese Daseinsautonomie, die erst dann wieder realisiert ist, wenn er als ein sinnfälliger heraustritt. Man kann entsprechend den Satz aufstellen: der Aspekt der Sinnfälligkeit schließt den Aspekt der Daseinsrelativität aus, und umgekehrt. Er setzt dagegen den Aspekt der Daseinsautonomie.

Die Sinnfälligkeit hat also, wie wir meinen, ihre primäre und eigentliche Stelle nur dort, wo es sich um die Erscheinungsgegebenheit eines (phänomenal gesehen) dem eigenen Anspruch nach realen Gegenstandes handelt. An diesem Punkt aber erhebt sich nun von einer anderen Seite her eine nicht bedeutungslose Schwierigkeit, die erst vollkommen behoben sein muß, ehe wir mit den Einzelanalysen beginnen können.

Man könnte nämlich mit einem gewissen Recht darauf hinweisen, daß doch auch das phantasiehaft Gegebene (das in seiner Phantasiegegebenheit nur ein vom Geist »getragenes« Dasein besitzt) ein »sinnlich Gegebenes« immer dann vorstellt, wenn es eben die »Qualifikation« des sinnlich Erscheinenden hat. Eine Landschaft, die ich mir vor mein inneres Auge zaubere, hört mit dem Faktum, daß sie eine phantasierte ist, nicht auf, eine »sinnlich gegebene« zu sein. Damit aber scheint das Moment der Sinnlichkeit, soweit es eine Stelle auf der Gegebenheitsseite hat, nichts weiter als eine bestimmte Qualifikation darzustellen, die gewisse Gegenstandsarten auszeichnet und bei ihrer Gegebenheit selbstverständlich zur Geltung kommen muß, mögen sie nun wahrgenommen oder vorgestellt sein. Gerade die Tatsache, daß ja auch ein nur Vorgestelltes sinnlich gegeben sein kann, scheint unsere Behauptung, die sinnliche Gegebenheit habe nur da eine Stelle, wo es sich um die Selbstankündigung eines realen Bestandes handelt, ja das Wesen sinnlicher Gegebenheit bestehe in dieser Sachlage, zu widerlegen. Das Vorgestellte vom 1. Typus wird nicht als ein Reales gehabt und kann — wenn es nur die entsprechende Qualifikation besitzt — trotzdem »sinnlich gegeben« sein; das Vorgestellte vom 2. Typus wird zwar als ein Reales gehabt, aber es ist kein sein Dasein selbst ankündigender Bestand; und auch dieses ist gegebenenfalls ein sinnlich Erscheinendes. Also muß wohl der Realitätsanschein auf einem anderen Faktor als der Sinnlichkeit beruhen und diese selbst scheint, wie wir schon sagten, nichts anderes als eine Qualifikation bestimmter Art zu sein, die nur eben in der Wahrnehmung einerseits, in der Vorstellung andrerseits ein etwas anderes »Aussehen« hat.



Nun ist es ja selbstverständlich, daß die »Sinnlichkeit«, insofern sie am Gegenstande »haftet«, ganz allgemein als eine bestimmte qualitative Ausgestaltung eben dieses Gegenstandes angesprochen werden kann, die irgendwie sowohl in die Wahrnehmung wie auch in die Vorstellung hineingelangt. Irreführend scheint uns diese Auffassung aber dann zu werden, wenn sie 1. einschließt, daß diese spezifisch »sinnliche Qualifizierung« eine über ihr schlichtes Vorhandensein und ihre Differenzierungen hinaus nicht weiter aufklärbare sein soll, d. h., daß sie als »gegebene« hingenommen werden muß, ohne daß die Möglichkeit einer weiteren Bestimmung ihres eigentlichen Seins und Wesens bestünde. Und wenn sie 2. einschließt, daß der Eintritt dieser Qualifikation in die Wahrnehmung einerseits, in die Vorstellung andererseits ein vollständig gleichgeordneter, wenn auch in einer gewissen differenten »Form« sich vollziehender ist. Der erste Punkt hängt mit dem zweiten engstens zusammen: denn sobald es klar geworden ist, worin das eigentliche Wesen der Sinnfälligkeit als einer bestimmten Ausgestaltung des Seienden besteht, sieht man auch, daß dieses Moment einzig und allein in der Wahrnehmungsgegebenheit zu einer wirklichen und echten Darstellung kommen kann, während es in der Vorstellung, seiner wesentlichsten Funktion beraubt, nur als ein »Schatten seiner selbst« aufzutreten vermag. Natürlich: wenn »sinnliche Erscheinungsweise« darin besteht, dem so Erscheinenden den Charakter einer zur Selbstpräsentation gleichsam herausgezwungenen daseinsautonomen Gegenständlichkeit zu geben, so kann diese »sinnfällige Erscheinungsweise« innerhalb der Vorstellung, wenn überhaupt, so nur in unechter und uneigentlicher Weise auftreten.

Aber was heißt das? Wie kann etwas erscheinungsmäßig zwar vorhanden sein, aber eben in »unechter« und »uneigentlicher« Weise? Und bestätigt denn der in der Vorstellungsgegebenheit präsentierte Sinnfälligkeitscharakter die Behauptung, daß es sich hierbei um etwas nicht eigentlich echt und wahrhaft Gegebenes handelt?

Rein deskriptiv und bildhaft würden wir den Übergang von der Vorstellungs- zur Wahrnehmungsgegebenheit, wie wir es schon früher ähnlich getan haben, folgendermaßen charakterisieren können: es ist, als wenn ein »Schleier« von den Dingen gezogen würde; was vorher hinter dem Schleier war, tritt jetzt hervor.

Dieses Bild von dem Schleier soll darauf hindeuten, daß das Betreffende vorher ebenfalls schon gesehen wurde, nur eben in »verhüllter« Weise. Fragen wir nun, was denn von ihm vorher schon gesehen wurde, so müssen wir antworten: jedenfalls auch seine sinn-



liche Qualifikation. Und fragen wir weiter: was aber ist es an dem Gegenstand, das ihn jetzt zu einem anderen (eben wahrnehmungsmäßig gegebenen) macht, was verändert sich an ihm in der Weise, daß jenes doch nicht wörtlich zu nehmende Bild von einem »fallenden Schleier« anwendbar wird, so müssen wir ebenfalls auf die sinnliche Qualifikation hinweisen. Gewiß, sie war vorher schon da; aber die Veränderung ihres Aussehens einzig und allein bringt den Übergang von der verdeckten zur unverdeckten Anschaulichkeit zustande. Die Art und Weise, wie gerade sie jetzt auftritt, gibt dem Gegenstand den Charakter des »unverhüllten«.

Das aber kann die sinnliche Qualifikation nur dadurch, so fügen wir jetzt hinzu, daß sie selbst erst in der Wahrnehmungsgegebenheit zur »vollen Entfaltung« gelangt. Vergleichen wir wirklich die Art und Weise, wie diese sinnliche Qualifikation vorher und nachher präsentiert ist, so sehen wir, daß sie jetzt erst eigentlich in der ihr eigenen Wesenheit »aktuell« wird; sie schien in der Vorstellungsgegebenheit gleichsam keinen »Spielraum« für eine wahre Entfaltung ihrer selbst zu haben; sie hatte ein »verdrücktes« und im Verhältnis zu dem ihr eigentlich möglichen Seinsausmaß »verkürztes« Ansehen. Nun aber gelangt sie zur Aktualität und vollständigen Auswirkung ihres Seins und Wesens.

In der Tat scheint es uns, daß der Sinnfälligkeitscharakter, wie er vorstellungsmäßig auftritt, das Aussehen einer in sich selbst »unfertigen« Entität hat; man kann es, so meinen wir, rein aspektmäßig von ihm abnehmen, daß dasjenige, was er eigentlich darstellt, hier nicht zu seinem vollen Recht gelangt. Die Verdecktheit beruht auf der erscheinungsmäßigen »Gebundenheit« der sinnlichen Qualifikation. Diese »Gebundenheit« aber fordert »Befreiung« und so weist diese Gegebenheitsart über sich hinaus auf eine andere, in der die Sinnlichkeit zu unverhülltem Erscheinungsdasein gelangt.

Wir sehen also: die sinnfällige Erscheinungsweise erfährt zwar in der Vorstellungsgegebenheit eine gewisse qualitative Nachbildung, aber nur in einer offenbar reduzierten Form. Versuchen wir, sie wahrhaft zu »entfalten«, so kommen wir in die Wahrnehmungssphäre hinein; machen wir aktuell, was hier noch unaktuell, bilden wir heraus, was hier nur »Grundlage« und »Anfang« ist, so entgleitet uns der Vorstellungscharakter. Nichts kann uns deutlicher das Auszeichnende dieses Vorstellungscharakters zu Gesicht bringen als dieser mögliche Übergang. Würde es uns gelingen, die sinnliche Erscheinung des vorgestellten Gegenstandes aus diesem Stadium der aspektmäßigen Unausgebildetheit und Inaktualität »herauszu-

zwingen«, so würde plötzlich ein sich von sich selbst aus präsentierender und damit eben seine Realität behauptender Gegenstand vor uns stehen; wir würden nicht mehr ein Vorstellungs-, sondern ein Wahrnehmungserlebnis haben. Der Haupteinwand gegen den die Vorstellung betreffenden Bestimmungsversuch, sie gebe den Gegenstand nur eben in einer undeutlicheren und verschwommeneren Art wieder als die Wahrnehmung, besteht darin, daß man die Vorstellung nie durch eine Verdeutlichung des vorstellungsmäßig Gegebenen in ein wahrnehmungsmäßig Gegebenes wird überführen können; aber man würde in der Tat eine solche Überführung erreichen, wenn man den in der Vorstellungsgegebenheit gleichsam »angelegten« Sinnfälligkeitscharakter zur vollständigen Aktualität bringen könnte. Das ist ein ebenso sicheres Zeichen für die Richtigkeit dieser Auffassung wie das vorige für die Unrichtigkeit jener.

Immer noch sind wir jedoch nicht ganz am Ende der Fixierungen über diesen Punkt. Die Bestimmung nämlich, daß erst die Wahrnehmungsgegebenheit aspektmäßig die »volle Entfaltung« des in der Vorstellungsgegebenheit nur eben »angelegten« Sinnfälligkeitscharakters mit sich bringt, schließt noch die Möglichkeit eines schwerwiegenden Mißverständnisses nicht ganz aus. Nicht etwa ist dies so gemeint, daß in der Vorstellungsgegebenheit der wahre Sinnfälligkeitscharakter schon seinem ganzen Umfang nach, wenn auch mit diesem Umfang, nur eben angedeutet, enthalten sei, so daß die volle Herausbildung dieses Charakters in der Wahrnehmung sich allein dadurch von jener vorstellungsmäßigen Anlage abheben ließe, daß hier deutlicher und ausgesprochener gegeben ist, was sich dort undeutlich und unausgesprochen zeigt. Schon die dabei mögliche Ausdrucksweise zeigt, daß in dieser Interpretation unsere Bestimmung mit jener bekannten und zur Genüge abgeurteilten zusammenfallen würde, die den Unterschied in dem graduell abstufbaren Gegensatz der Undeutlichkeit und Deutlichkeit sieht. Wenn wir die sinnfällige Erscheinung eines wahrgenommenen Bestandes nur immer unausgesprochener werden lassen, so kommen wir zu einem Bestande, der sich zwar gegenüber dem früheren weniger »nachdrücklich« und »lebhaft« behauptet, der sich aber kraft seiner sinnlichen Erscheinung doch faktisch immer noch als ein sich selbst präsentierender behauptet. Solange wir jedoch, wenn auch nur einen »Keim« dieser Selbstbehauptung haben, sind wir noch nicht aus der Wahrnehmungssphäre heraus. Dieses Moment ist eben in der Vorstellungsgegebenheit nicht nur nicht als ein ausgesprochenes, sondern überhaupt nicht vorhanden. Die »volle Entfaltung« des

in der Vorstellungsgegebenheit präsentierten Sinnfälligkeitscharakters ist also so zu verstehen, daß der wahre Ausbau der hier vorhandenen Grundlage zu etwas in der angegebenen Richtung vollkommen Neuem führt. Das ist eben die Eigentümlichkeit der Sachlage, daß mit der vollen Entfaltung des Sinnfälligkeitscharakters (mit ihr notwendig, aber auch nur mit ihr) das Moment gesetzt wird, durch das ein so Auftretendes zu einem in der Außenwelt verwurzelten und sich von dieser Verwurzelungsstelle her präsentierenden wird. Die sich selbst behauptende Transzendenz (oder anders gesehen: reale Eigenständigkeit) ist unaufhebbar mit der im Vollsinne vorhandenen (und insofern ausgebildeten, wenn auch gegebenenfalls noch so undeutlichen und unausgesprochenen) sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit verbunden. Ihr Vorhandensein aber macht das mit »verdeckter Anschaulichkeit« Erscheinende noch über den Unterschied der »Unausgebildetheit« des Sinnfälligkeitscharakters hinaus zu einem auch erscheinungsmäßig prinzipiell Anderen; von einer graduellen Abstufbarkeit kann hier naturgemäß keine Rede sein. Ist die volle Entfaltung erreicht, so springt die Sachlage in die ihr entgegengesetzte um; das liegt eben an dem vom entfalteten Sinnfälligkeitscharakter wesenhaft unabtrennbaren Aspekt der Selbstpräsentation, der andrerseits erst dann, wenn die Entfaltung wirklich erreicht ist, überhaupt auftreten kann. Noch deutlicher wird dies werden, indem wir den vorstellungsmäßigen Sinnfälligkeitscharakter jetzt positiv zu charakterisieren versuchen. Wenn ihn der Hinweis auf jenes eigentümliche, unfertige und unvollkommene Aussehen von der negativen Seite und in seinem Abhängigkeitsverhältnis zur »eigentlichen« Sinnfälligkeit, wie sie in der Wahrnehmungsgegebenheit präsentiert wird, beleuchtet, so muß sich doch auch das, was sich nun von diesem Sinnfälligkeitscharakter noch in der Vorstellung faktisch erhält, positiv irgendwie fassen lassen. Am treffendsten glauben wir diesen positiven Gehalt zu charakterisieren, wenn wir von ihm als einem »Sinnfälligkeitsschein« sprechen. Dieser Ausdruck sei nunmehr interpretiert. »Schein« ist hier im Unterschiede zur »Erscheinung« gebraucht, und damit soll der folgende Gegensatz gekennzeichnet werden: eine vollkommene Spiegelung etwa gibt die wahre »Erscheinung« des Gespiegelten wieder, d. h. in das Spiegelbild geht alles ein, was zum Aspekt oder »Gesicht« der Sache selbst gehört und damit auch der Realitätscharakter dieser Sache, resp. was hier dasselbe sagt, der Charakter der Faktizität dessen, worauf die qualitative Gestaltung hinweist. Haben wir dagegen den bloßen »Schein« einer Sache vor uns, so ist uns zwar auch hier das



qualitativ bestimmte »Gesicht« der Gegenständlichkeit angedeutet, aber ohne daß dieses »Gesicht« Anspruch darauf machte, der Sache selbst anzugehören oder sie persönlich vor Augen zu bringen. Wir müssen sagen »angedeutet«, weil zu dem wahren Aspekt eben der Faktizitätscharakter gehört. Aber das Wesentlichste ist nun, daß im übrigen, d. h. rein inhaltlich genommen, alles das im Scheinaspekt vorhanden sein kann, was das »Gesicht« der Sache an und für sich auszeichnet. Es ist gleichsam das »Kleid« der Sache für sich genommen und für sich dargestellt, wobei dieses Faktum, daß es für sich genommen ist, in der Gegebenheitsweise zum Ausdruck kommt. Bei der puren, obzwar wahren Erscheinungsgegebenheit, wie sie die vollkommene Spiegelung repräsentiert, ist der Mangel der Faktizität zwar ein Faktum, nicht aber ein im Aspekt ausgedrücktes Moment. Ist das Moment aspektmäßig ausgedrückt, dann erhält das Gegebene jenen eigentümlich »durchsichtigen« und »unsoliden« Charakter, wie er jeder puren Scheingegebenheit eignet.

Bis jetzt bewegen sich alle Unterschiede noch innerhalb des Gebietes der realen Gegebenheiten überhaupt; denn wenn auch eine pure Scheingegebenheit nicht die Faktizität der Sache, die sie wiedergibt oder zur Erscheinung bringt, behauptet, so behauptet sie doch die Faktizität ihres eigenen Seins. Indem sie selbst eine sinnfällige ist, macht sie Anspruch auf ein mir gegenüber autonomes Dasein; sie wird als solche wahrgenommen, nicht vorgestellt. Trotzdem aber war die Herausstellung dieses Unterschiedes wichtig für unsere eigene Frage. Denn die Sinnfälligkeit der Vorstellungsgegebenheit kann durch nichts besser charakterisiert werden als durch den Hinweis darauf, daß sie nur noch das »Kleid« der wahren Sinnfälligkeit ist und diese ihre Natur aspektmäßig an sich trägt. Das Vorgestellte oder vorstellungsmäßig Angeschaute erscheint umkleidet mit dem »Mantel der Sinnfälligkeit«; aber dieser hat keine »Wahrheit« und entsprechend keine »Kraft« an ihm. D. h. die sinnliche Erscheinung des Vorgestellten hat alles an sich, was eine wirkliche sinnliche Erscheinung von dieser spezifischen Ausgestaltung charakterisieren würde; aber sie hat zugleich die »Scheinhaftigkeit« ihres eigenen Seins an sich, insofern sie auf die Faktizität dessen, was sie qualitativ oder aspektmäßig »nachahmt«, keinerlei Anspruch erhebt.

Damit haben wir einerseits zu bezeichnen versucht, was die vorstellungsmäßige Sinnfälligkeit noch an positivem Gehalt darbietet (sie ist das »Kleid« oder das »Gesicht« der wahren Sinnfälligkeit für sich genommen) und können andererseits nunmehr den oben



aufgewiesenen Charakter der »Unfertigkeit« näher dahin präzisieren, daß es die Unfertigkeit einer Scheinentität ist, die mit ihrem eigenen Dasein über sich hinausweist auf die wahre Entität, in der das zur wirklichen Erfüllung gelangt, was sie nur scheinhaft »nachmacht«. Zwischen »Scheinentität« und »wahrer Entität« aber gibt es keine Stufen und damit ist auch dieser wesentliche Punkt erledigt.

Daß im Vorstellungsfalle der »Schein« nicht selbst wiederum eine Realität, d. i. eine daseinsautonome Gegenständlichkeit zu sein beansprucht und beanspruchen kann, ist einleuchtend. Denn der Sinnfälligkeitscharakter allein ist es ja, der einer Gegenständlichkeit den Anspruch auf Realität zu verleihen vermag; hat nun diese Sinnfälligkeit selbst nur noch ein Scheindasein (dem Aspekt nach), so gibt es damit für den Anspruch auf Realität innerhalb der Gegebenheitssphäre schlechthin keine Stelle und Möglichkeit mehr. Die Sachlage ist dann entweder so, daß wie im 2. Vorstellungstypus der mit verdeckter Anschaulichkeit gesehene Gegenstand zwar als realer unmittelbar gefaßt und gesehen ist, aber eben keinen positiven Anspruch von sich aus auf Realität erhebt, oder daß wie im ersten Vorstellungstypus das Faktum der Daseinsabhängigkeit im Erlebnisaspekt selbst offenbar wird.

Hinzuzufügen ist noch, daß selbst dieser pure Schein wahrer Sinnfälligkeit dem also vorstellungsmäßig Gegebenen eine gewisse Ausnahmestellung gegenüber allem in anderer (überhaupt nicht sinnlicher) Weise Vorgestellten verleiht. Denn von der Sinnfälligkeit als solcher ist schlechthin unabtrennbar jenes gewisse Moment, das wir das »Darbietungsmoment« nennen wollen. Denn dieses Moment gehört eben zum »Gesicht« des Sinnfälligkeitscharakters und muß daher auch in dem reduzierten Scheindasein, das in der Vorstellung übrig bleibt, enthalten sein; es eben ist darin nur »keimhaft« enthalten. Aber dieses keimhafte Dasein genügt schon, um dem so Ausgestatteten jene eigentümliche »Breite«, »Fülle« und »Selbstverständlichkeit« der Erscheinung zu verleihen, die es dem Blick erlaubt, in einer gleichsam völlig »gelassenen« Weise auf ihm zu ruhen — wie es eben nur dem sinnlich Qualifizierten gegenüber möglich ist.

Mit diesem allem scheint uns nun die (natürlich nur phänomenal, keinesfalls aber genetisch zu nehmende) Abhängigkeit des vorstellungsmäßigen Sinnfälligkeitscharakters vom wahrnehmungsmäßigen aufgewiesen und das oben in Frage gestellte Recht, den Begriff der Sinnfälligkeit an der Wahrnehmungsgegebenheit zu orientieren, wieder hergestellt. Wir haben uns dabei nur an der

»Erscheinungsgegebenheit« orientiert. Und in der Tat ist das behandelte Problem des fraglichen Verhältnisses von Wahrnehmungsaspekt und Vorstellungsaspekt nur hier eigentlich zu finden; denn bei der »Empfindungsgegebenheit« löst sich diese Frage in einer von vornherein selbstverständlichen Weise. Da es sich bei dieser Art sinnlicher Gegebenheit nicht um eine Qualifikation handelt, die auf der Gegenstandsseite selbst fixierbar wäre (denn die Härte eines Dinges z. B. ist nur insofern und insoweit eine sinnlich gegebene zu nennen, als das betreffende Ding mit mir in Berührungsbeziehung steht[1]), so hat die Frage, ob es nicht noch etwa einen für sich zu nehmenden, weil absolut selbständigen Sinnlichkeitscharakter in der Vorstellungsgegebenheit gibt, hier gar keinen Sinn. Da sich die sinnliche Gegebenheit in diesem Falle nur in einer Berührung mit meinem Leibe konstituiert, kann ich mir, falls ich mir beispielsweise die sinnliche Gegebenheit von Härte vorstellen will, diese nur wiederum in der Form einer Berührungsgegebenheit vorstellen, daß aber eine solche vorgestellte Berührung eo ipso den Aspekt einer scheinbaren, die faktische Berührung nur nachahmenden haben kann, muß sofort einsichtig sein. Denn ihr fehlt das mit dem Erlebnis einer faktischen Berührung notwendig verbundene Wirksamkeitsmoment. Tritt dies auf, so geht das Vorstellungserlebnis damit in ein wirkliches Empfindungserlebnis über.

Mit anderen Worten: das phänomenale Abhängigkeitsverhältnis der Vorstellungsgegebenheit zur Wahrnehmungsgegebenheit liegt hier deshalb offener zutage wie auf der Seite der »Erscheinungsgegebenheit«, weil es beim Empfindungserlebnis neben dem phänomenalen Faktizitätsunterschied der Berührung hier und dort überhaupt nichts gibt, was möglicherweise noch einen eigenen Qualitätsunterschied ausmachen könnte. Wie sich ja auch faktisch alle diejenigen, die einen besondern, dem Wahrnehmungsaspekt gleichzuordnenden, phänomenal nicht weiter auflösbaren sinnlichen Vorstellungscharakter ansetzen wollten, immer nur an der Erscheinungsgegebenheit orientiert haben. Rückwärtig wirft andererseits das Faktum, daß es auf der Seite der Empfindungsgegebenheit ganz »selbstverständlicherweise so liegt«, wie wir für die Erscheinungsgegebenheit herauszustellen versuchten, ein recht bezeichnendes Licht auf die Sachlage bei dieser letzteren.

---

1) Diese der phänomenalen Oberfläche vorläufig abgewonnene Bestimmung wird im 2. Abschnitt dieses Teils eingehend untersucht werden. Bedenken also, die von dieser Fassung her unsere jetzige Frage betreffen können, finden dort ihre Erledigung.



An das Frühere wieder anknüpfend, glauben wir jetzt mit gutem sachlichen Recht behaupten zu können, daß sich das Wesen sinnlicher Gegebenheit nur dort wirklich und endgültig offenbart, wo es sich aspektmäßig darum handelt, daß ein außenweltlicher Bestand sein reales hic et nunc von sich aus erhärtet, mag dies nun in der Weise der erscheinungsmäßigen »Selbstpräsentation« oder in der Weise eines persönlichen Bedrängens geschehen. Der Begriff der sinnlichen Gegebenheit ist also hier allein letztlich orientierbar. Wo sonst so etwas wie sinnliche Gegebenheit sich findet, handelt es sich immer nur um den phänomenal klar zu Tage tretenden »nachahmenden Schein« einer *wahren* sinnlichen Gegebenheit.

Daß in den vorigen Bestimmungen in keinem Sinne eine *erkenntnistheoretische* Stellungnahme eingeschlossen sein soll, bedarf wohl kaum einer nochmaligen Erwähnung. Nicht etwa wollen wir das durch jede halluzinatorische Täuschung faktisch Widerlegbare behaupten, daß ich nur dann »Empfindungserlebnisse« haben kann, wenn ich mit der Außenwelt tatsächlich »zusammenstoße« oder daß nur dann »Sinnfälliges« vor mir erscheinen kann, wenn ein sinnfälliges Außenweltsding tatsächlich mir gegenübersteht; ebensowenig wollen wir behaupten, daß mich eine erlebte Empfindungsgegebenheit erkenntnistheoretisch gesehen letztlich darüber versichert, tatsächlich einem mich berührenden Außenweltsbestand in diesem Berührungserlebnis ausgesetzt zu sein, oder daß ein Selbstpräsentationserlebnis die Frage erkenntnistheoretisch außer Diskussion stellt, ob das dem Erlebnis nach sich selbst Präsentierende realiter existiert oder nicht.

Nur diese *eine* Tatsache wollen wir fixieren, daß das sinnlich Gegebene als solches *von sich aus* den *Anspruch* erhebt, ein tatsächlich jetzt und hier realiter Vorhandenes zu sein: daß also einerseits von der *Empfindungs*gegebenheit der *Eindruck sachlich* unabtrennbar ist, daß mich in ihr ein außenweltlicher Bestand, resp. ein eigener Leibzustand *realiter bedrängt* und daß andererseits zum »Gesicht« der sinnfälligen *Erscheinung* sachlich unabtrennbar gehört, daß mir in dieser Erscheinung ein außenweltlicher Bestand sein reales Dasein jetzt und hier persönlich ankündigt, resp. dieses sein Dasein persönlich zur Präsentation bringt. Die möglichen halluzinatorischen Fälle bestätigen nur *dieses* Faktum; denn wenn auch hier tatsächlich kein realiter Bedrängendes oder realiter Erscheinendes vorhanden ist, wenn ich auch im Bewußtsein, faktisch zu halluzinieren, keinen Glauben an das in dieser Weise Gegebene mehr aufbringen kann, so sehe ich doch daran, daß ich »eigentlich« glauben

müßte, deutlich den ausdrücklichen *Anspruch*, den das so Gegebene erhebt: den Anspruch darauf, ein »eigenständiges« Dasein zu besitzen.

Man beachte besonders den Unterschied *dieser* Behauptung zu der im ersten Teil fixierten. Dort handelte es sich nur darum, daß ich im Wahrnehmungserlebnis auf eine »daseinsautonome« Gegenständlichkeit selbst und direkt *bezogen* bin; hier aber handelt es sich überdies darum, daß diese »Daseinsautonomie« *von dem* in sinnlicher Weise Wahrgenommenen selbst *aus* bewährt und gesichert zu sein scheint, — mag auch dieser mit der Gegebenheitsweise unabtrennbar gesetzte *Anschein* ein sozusagen »lügnerischer« sein.

Wenn nun auch bei dem Vorigen von irgendwelchen erkenntnistheoretischen *Entscheidungen* nicht die Rede sein kann, so tritt doch zutage, welche bedeutsame Rolle die »sinnliche Gegebenheit« als *Ausgangsphänomen* für eine jede erkenntnistheoretische Inangriffnahme der Außerweltsgegebenheit spielen muß. Denn sie allein kann dasjenige zwischen mir und der Außenwelt herstellen, was wir den »Realkontakt« nennen wollen; *wenn* ich überhaupt etwas über das faktische Sein und die faktische Anordnung der realen Welt wissen will, so muß ich mich der »Vermittlung« des sinnlich Gegebenen bedienen — mag sich auch hier und da das nicht bestätigen, was sie auszusagen scheint. Sie stellt schlechthin das *einzige* Mittel dar, sich der Außenwelt in ihrer räumlichen und zeitlichen Faktizität zu versichern, weil es ihr *Wesen* ausmacht, das außenweltliche Sein »darzubringen«; und wenn es erkenntnistheoretische Erwägungen evident machen könnten, daß der »sinnliche Anschein« ein *absolut* irreführender ist, dann würde damit *jegliche* Möglichkeit entfallen, an die Außenwelt realiter heranzukommen. Jedenfalls ist klar, daß, *wenn* ich für eine erkenntnistheoretische Inangriffnahme der Außenweltsgegebenheit mit irgend etwas sachlich *berechtigterweise* anfangen kann, es *dasjenige* sein muß, was *von sich den Anspruch erhebt, einen solchen Anfang darzustellen*. Dies ist eben erkenntnistheoretisch zu untersuchen, ob die der *phänomenalen* Sachlage nach *selbstverständliche* Grundlage für unsere Außenweltserkenntnis wirklich *endgültig* die an sie gestellten Anforderungen zu erfüllen vermag. Daß es aber kein zufälliges Faktum ist, sondern seine absolute sachliche Berechtigung hat, wenn der Erkenntnistheoretiker mit der sinnlichen Gegebenheit anfängt, das glauben wir nachgewiesen zu haben. Hier liegt der wirkliche und nicht anzweifelbare Stützpunkt des Positivisten und Empiristen, soweit es sich um die Frage der faktischen Außenweltserkenntnis handelt.



Aber ebenso lassen sich von hier aus die Verirrungen und Mißverständnisse betreffs der Bedeutung sinnlicher Gegebenheit leicht in vorläufiger Weise kennzeichnen.

1. Selbstverständlich kann die sinnliche Gegebenheit dort nichts zur Sache tun, wo es sich gar nicht um Realerkenntnis handelt. Soweit etwas nicht in irgendeiner faktischen Stellung innerhalb der realen Welt untersucht werden soll, braucht es ja nur, um als solches gegenwärtig zu werden, »in« den Geist »einzutreten«, d. h. vorgestellter Gegenstand zu sein. Wenn die Untersuchung nicht speziell auf etwas geht, was von seiner gegebenenfalls vorhandenen Realstellung abhängt, noch auch in irgendeiner Weise eine solche Realstellung selbst betrifft, sondern etwa, wie in philosophischer Untersuchung, seine wesensmäßige Artbeschaffenheit, dann kann die »geistgetragene« Erscheinungsstelle der Gegenständlichkeit dem Erkenntniswert der Untersuchung absolut keinen Abbruch tun. Was aber »im Geist«, resp. von ihm »getragen« erscheint, bedarf keineswegs notwendig einer sinnlichen Vermittlung, die als solche nur für den Realkontakt zwischen mir und der transzendenten Welt erforderlich ist. Wenn trotzdem normalerweise immer alles in einer gewissen »sinnlichen Umkleidung« vorgestellt wird (auch da, wo es sich gar nicht um eine an und für sich sinnlich qualifizierte Realentität handelt), so ist das als eine nach dem oben (siehe S. 420) Gesagten wohl verständliche Erleichterung für den Geist zwecks besserer Anschaulichkeit aufzufassen, ist aber keineswegs ein in der Sache selbst notwendig begründetes Faktum.

2. Wenn es berechtigt und erforderlich ist, bei einer erkenntnistheoretischen sowohl wie phänomenalen Untersuchung der realen Außenwelt mit der sinnlichen Gegebenheit anzufangen, so ist es völlig unberechtigt, ja widersinnig mit ihr aufzuhören. Wir sahen zu Anfang, daß man der sinnfälligen Schicht innerhalb der Außenweltsgegebenheit am besten anschaulich gerecht wird, wenn man, wie wir uns ausdrückten, die »natürliche Blickweite« des Geistes künstlich unterbindet. Daß wir aber der Außenweltsgegebenheit als ganzer ebenfalls am besten gerecht werden, wenn wir den von sich aus anschauungs- und erkenntnisfähigen Geist in uns »festlegen«, wird niemand ernstlich behaupten wollen. Es entfällt nämlich bei dieser Einstellung nicht nur das, was wir über das »wirklich Gegebene« hinaus ohne weiteres mitzusehen pflegen, sondern auch das, was bei einer geistig-lebendigen Auffassung der sinnlichen Oberschicht als das von dieser »Angekündigte« und »Dargebrachte«, also durch die sinnliche Oberschicht an-



schauungsmäßig Vermittelte hervortritt. Um nur ein Beispiel im voraus anzuführen: die materiale Qualifikation der Dinge kann in der sinnlichen Oberfläche dieser Dinge und durch sie sichtbar werden, aber allerdings nur bei einer geistig-lebendigen Auffassung der Oberfläche (wie sie im natürlichen Anschauen stets statthat).

Wie es aber auch um dieses konkrete Faktum, dem zahllose andere anzufügen wären, stehen mag (es wird dies alles im dritten Kapitel dieser Arbeit eingehend untersucht werden), eines dürfte schon hier klar werden können: wenn wir einen Anspruch darauf erheben wollen, die Außenweltsgegebenheit phänomenal wirklich zu analysieren, dürfen wir uns doch keinesfalls künstlich in eine solche Haltung hineinbegeben, in der die sich »ohne weiteres« gebende Oberschicht für sich allein stehen bleibt (wie es alle die zu tun scheinen, die immer nur sinnliche Erscheinungen und nichts weiter sehen, wobei ihnen diese Einstellung dann als die dem objektiv Bestehenden angemessene gilt), sondern wir müssen doch mindestens versuchen, ob nicht bei einem wirklichen Eindringen in sie Momente heraustreten und sich entfalten lassen, die über das, was die bare Oberfläche selber ist, hinausliegen. Natürlich müssen auch diese Momente sich irgendwie in den sinnfälligen Erscheinungen darstellen; aber es ist ja möglich, daß sie erst bei einem diese Erscheinungen lebendig-geistig »auflockernden« Blick hervortreten. (Vgl. im Abschnitt »Die sinnfällige Erscheinungsgegebenheit«.) Daß aber der Positivismus an der sinnlichen Oberschicht haften bleibt, also mit dem aufhört, was seinem eigenen Sinne nach einen »Gegebenheitsanfang« darstellt, das scheint uns neben dem als ersten Punkt angeführten ein anderer Grundfehler zu sein. Im Verlaufe der Untersuchungen wird das so Angedeutete seine explizierte Bestätigung finden.

Wir gehen nunmehr zu den Einzelanalysen über. Wir konnten das nach unserer Meinung wesentlichste Moment an der »sinnlichen Gegebenheit« nicht zur Abhebung bringen, ohne zugleich immer wieder auf den wichtigen Unterschied zu rekurrieren, der die Sphäre sinnlicher Gegebenheit in zunächst zwei einander entgegengesetzte Lager spaltet: die »Erscheinungsgegebenheit« und die »Empfindungsgegebenheit«; bei der ersteren schien der mit der sinnlichen Gegebenheit konstituierte »Realkontakt« durch die dem also Erscheinenden anhaftende Eigenschaft der Selbstpräsentation geleistet, bei der zweiten durch die hier bestehende Möglichkeit einer

persönlichen Berührung. Diese persönliche Berührung schien innerhalb der bisherigen Analysen das wenigst problematische und am leichtesten zu verstehende Faktum zu sein; bei der jetzt folgenden Untersuchung wird uns jedoch gerade von dieser Stelle aus eine schier unauflösliche Kette von Schwierigkeiten und Problemen erstehen, denen gegenüber der fixierte Unterschied des Präsentations- und Berührungskontaktes zeitweilig als nicht wirklich durchführbar gelten kann. Aber die schließliche Auflösung der Sachlage wird die Behauptung, zu der die phänomenale Oberfläche hinleitete, auf das beste bestätigen und den Gegensatz zwischen Empfindungs- und Erscheinungsgegebenheit endgültig wiederherstellen.

Die Problematik der »Empfindungsgegebenheit« auf erster Stufe

Wir hatten oben in vorläufiger Weise die empfindungsmäßige Gegebenheit von »Härte« oder irgendeiner anderen materialen Qualifikation mit dem Hinweis zu fixieren versucht, daß diese Qualifikationen in einem solchen Falle irgendwie in die Peripherie meines eigenen Seins »hineinragen«; mit ihrem Hineinragen werden sie zu Faktoren meines Ichumkreises und so auf die denkbar einfachste Weise »gegeben«. In dieser Gegebenheit muß das Moment, daß es sich um ein Eindrängen von außen her handelt, irgendwie enthalten sein; denn hierin eben konstituiert sich das, wie wir sahen, von der Empfindungsgegebenheit unabtrennbare »Bewußtsein«, daß ich durch sie in Berührungskontakt mit einem außenweltlichen Bestand stehe.[1]

Wie aber ist nun diese Sachlage näher zu denken. Kann es in Wahrheit ein Erlebnis, in dem sich »Härte« von außen her eindrängt, geben? Das Moment, daß es »von außen her« geschieht, mag erlebnismäßig in dem Moment des Eindrängens stecken; aber erlebe ich denn in Wahrheit das reale Hineindrängen oder Hineinragen von »Härte«? Ist das, was da in den Ichumkreis hineinspielt, wirklich die Härte selbst, ist sie es gleichsam »in Person«? Eine Sachlage, die darin bestünde, daß die Härte »in Person« in mich hineingelangt (wenn auch als etwas von außen Kommendes), scheint sich doch nur so auffassen zu lassen, daß ich an oder in mir selbst Härte als solche wirklich erlebte, also an dieser Stelle meiner Seinsperipherie gleichsam hart würde. Nicht darin besteht unser Einwand, daß es eine solche Sachlage überhaupt nicht geben könne; denn Wärme z. B. erlebe ich des öfteren in der Weise, daß ich sie als von außen her

1) Diese Voraussetzung ist hier vorläufig wiederholt; wir werden sie, was die Empfindungsgegebenheit für sich betrifft, noch einmal einer eingehenden Untersuchung unterwerfen müssen (vgl. S. 432 ff.).



peripherisch in mich eindringende fühle — derart daß ich dann im prägnanten Sinne selbst warm werde, wobei in dem Tatbestand, daß es doch nicht eigentlich meine eigene Wärme ist, sondern eine mir von außen aufgedrängte, die mich an meiner eigenen Seinsperipherie wirklich warm macht, eben die besondere Eigentümlichkeit des Erlebnisses liegt. Bei der so andersartigen Qualität »Härte« ist diese Sachlage allerdings an und für sich nicht möglich. Das Wichtigere aber ist, daß die Empfindungsgegebenheit als solche dieses Moment jedenfalls nicht einschließt, daß es zur Konstitution der Empfindungsgegebenheit von Härte selbst jedenfalls nicht gehört, an der Peripherie meines Ichseins hart zu werden. Das ist ja völlig selbstverständlich. Aber wenn es sich nicht um diesen Sinn des »Eindrängens«, nämlich den eines realen, wenn auch nur peripherischen Hineingelangens handelt, um welchen Sinn handelt es sich dann? Präzisieren wir die sachlichen Forderungen: im Phänomen des Hineinragens spielt die Härte selbst in der Tat die entscheidende Rolle (nicht etwa irgendeine »Wirkung«[1], und doch kann sie, wie wir eben sahen, diese Rolle nicht spielen in der Weise eines realiter hineinragenden Bestandes. Ein Verhältnis, das diese beiden Forderungen erfüllt, wird aber vorläufig (d. h. auf dieser Stufe der Betrachtung) nur als Gegebenheitsverhältnis angesehen werden können: die Härte drängt sich nur insofern in die »Peripherie meines Seins« ein, als sie, und zwar sie selbst oder sie in Person, dort erscheint, sich präsentiert, sich darstellt. Sie ragt nicht realiter in den Ichumkreis hinein, sondern nur als erscheinende.

Man könnte fragen, weshalb wir eine von vornherein so offensichtlich unsinnige Vorstellung, wie sie das reale Hineinragen der empfundenen Qualifikationen darstellt, überhaupt zur Diskussion gestellt hätten; es könne sich doch selbstverständlich nur um ein Gegebenheitsverhältnis handeln. Wir können an dieser Stelle nur antworten, daß jene versuchte Auffassung doch nicht so ganz unberechtigt war, weil eine wenn auch nur oberflächliche Betrachtung der phänomenalen Sachlage sie zu begründen schien; und wir können hinzufügen, daß sich in der Tat später herausstellen wird, daß die »Empfindungsgegebenheit« ein eigentümliches Zwitterding zwischen einem reinen Realverhältnis und einem reinen Ge-

1) Denn von einer solchen »Wirkung« würde ich mich höchstens umwegsweise zur Härte (und zum harten Ding) zurückfinden können; in jedem solchen Empfindungserlebnis aber scheine ich dem so oder so material qualifizierten Ding selbst und persönlich nahe zu sein.

gebenheitsverhältnis darstellt. Daß wir also auch sachlich nicht so sehr auf dem unrichtigen Wege waren, wie es jetzt scheint.

Die Auffassung, daß es sich um ein reines Gegebenheitsverhältnis handelt, wird uns bald genügend Schwierigkeiten bereiten. Zunächst müssen wir uns fragen, wie es denn nun mit der vorhin so klaren Gegenübersetzung von »Erscheinungsgegebenheit« und »Empfindungsgegebenheit« steht. Wir erinnern uns daran, daß es sich bei der letzteren im Unterschied zur distanzierten Präsentationsgegebenheit um eine Berührungsgegebenheit zu handeln schien. Da sich nun aber das Empfundene ebenfalls in ein sich Präsentierendes umgewandelt hat, so bleibt für den Gegensatz nur mehr das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Distanzstellung des Präsentierten übrig: das empfindungsmäßig Erscheinende erscheint nicht in Fernstellung, sondern an der Peripherie meines eigenen Seins. Die Wendung, daß es sich hier um eine Berührung handelt, ist also nur »vergleichsweise«, nicht eigentlich zu nehmen; d. h.: nicht gerät eine reale Entität mit einer andern realen Entität in einen wirklichen Berührungskontakt (so etwa wie von außen gesehen das harte Ding mit meinem körperlichen Leib wirklich zusammengerät), sondern ein Erscheinendes »leuchtet« in den peripherischen Umkreis meines Bewußtseins hinein. Daß es sich unter der Voraussetzung einer Erscheinungsgegebenheit um »mich« nur handeln kann, insofern ich Bewußtsein habe oder bin, d. h. insofern ich eben Erscheinungen entgegennehmen kann, ist klar. Inwiefern mein Leib, wie es uns doch oben deutlich war, bei der Empfindungsgegebenheit eine prinzipiell andere Rolle spielt wie bei der Erscheinungsgegebenheit, ist hierdurch allerdings vollständig undeutlich geworden, da es sich bei der Empfindungsgegebenheit ebenfalls nur um eine direkte Beziehung zwischen Erscheinendem und Bewußtsein zu handeln scheint. Trotz alledem ist aber die Entgegensetzung von Empfindungsgegebenheit und Erscheinungsgegebenheit mit dem Hinweis auf die verschiedene Erscheinungsstelle vorläufig noch, wenn auch in einer weniger prinzipiellen Weise als früher, sichergestellt.[1]

---

1) Wenn wir in diesen ganzen Untersuchungen die gegensätzlichen Ausdrücke »Erscheinungsgegebenheit« und »Empfindungsgegebenheit« beibehalten, obwohl gerade die in dieser Ausdrucksweise enthaltene Entgegensetzung zeitweise ganz wesenlos zu werden scheint (wie schon auf dieser Stufe der Betrachtung), so hat das nur einen praktischen Zweck. Da wir letztlich herausstellen werden, daß diese Entgegensetzung eine sachlich durchaus berechtigte ist, war es unnötig und nur verwirrend, die Termini nach dem jedesmaligen (und immer nur vorläufigen) Stand der Untersuchung zu ändern.



Jetzt aber erheben sich zwei Probleme:

1. Wie kann überhaupt so etwas wie die materiale Qualifikation eines Dinges von sich aus erscheinen, und

2. was kann es heißen, daß etwas an der Peripherie meines Bewußtseins erscheint?

Die erste Frage mag noch auf der jetzigen Anschauungsbasis lösbar sein. Es handelt sich um folgendes: das Farbige und das Tönende ist, wie wir wissen, ein an und für sich (seiner eigenen Natur nach) Präsentiertes; ich kann mir auf der Seite der Farberscheinungspräsentation das Faktum des Erlebens dieser Präsentation (also jegliches die Präsentation entgegennehmendes Bewußtsein) fortgestrichen denken und die Präsentation, wenn auch nicht mehr als entgegengenommene bleibt trotzdem bestehen; auf der Gegenstandsseite braucht sich also durch das Eintreten oder Fortfallen der aktuellen Entgegennahme nichts zu ändern, weil, wie wir später noch genauer sehen werden, die Präsentation zur Natur der Farbe gehört und folglich mit der Konstitution der Farbe selbst konstituiert sein muß. Wir sagen »braucht«, weil es ja möglich ist, daß faktisch das Vorhandensein von Farben und Tönen abhängig ist von einem auf das Farbige oder Tönende sehend oder hörend bezogenen Bewußtsein; aber die phänomenale Sachlage als solche, und das ist das hier Wichtige, fordert es nicht.[1] Ganz anders auf der Seite der »Härtepräsentation«: sobald ich hier das die »Härteerscheinung« faktisch erlebende Ich streiche, sinkt gleichsam die Härte in das Ding zurück; sie von sich aus hat keine Fähigkeit zur Präsentation, resp. sie hat keine »Präsentationsnatur«; sie hat ihr Dasein »im« oder »am« Ding, und damit vollendet sich ihr eigenes Sein. Wenn ich sie als empfindungsmäßig erscheinende habe, so habe ich sie in einer Weise,

1) Man wende uns nicht ein, daß wir darüber doch gar nichts ausmachen können, weil in einer jeden Vorstellung einer Farberscheinung die Beziehung auf das Bewußtsein wieder notwendig vorhanden, da ja Voraussetzung, sei. Dieses Faktum tut jedoch nicht das geringste zur Sache. Denn es kommt allein darauf an, ob sich aus der phänomenalen Sachlage einsichtig ergibt, daß die Abhängigkeit der beiden Glieder voneinander eine notwendige ist, oder ob es diese phänomenale Sachlage zuläßt, die beiden Faktoren sachlich für sich zu nehmen; es läßt sich dies sehr wohl bestimmen, ohne daß wir sie beide faktisch müßten für sich nehmen können. Aus unserer Sachlage aber ergibt sich, daß die beiden Glieder (nämlich das Bewußtsein und die Erscheinung) voneinander frei sind, weil sich die Erscheinung rein auf der Gegenstandsseite vollendet, weil sie sich evidentermaßen selber völlig genügt, um vorhanden zu sein. Die Erscheinungsstellung materialer Qualifikationen dagegen hat für sich allein genommen keinen möglichen Bestand. Vgl. den Text.



die ihr an und für sich am Ding nicht zukommen kann. Nur im Kontakt mit dem Ich also scheint sie zu einer »präsentationsfähigen« zu werden und damit zu einer faktisch präsentierten. Hierin aber kann zugleich die vorläufige Lösung der Sache gesehen werden: wenn auch die materialen Qualifikationen nicht von sich aus eine Erscheinungsstellung haben (d. h. aber: an und für sich keine sinnfälligen Qualitäten sind), so werden sie doch durch das Ich, insoweit dieses mit ihnen in realer Berührungsbeziehung steht, zur Präsentation in das Ich hinein gleichsam herausgelockt. Die reale Berührungsbeziehung braucht dabei nichts weiter als eine, wenn auch notwendige, Voraussetzung für das Empfindungserlebnis zu bleiben, also nach wie vor kein erlebter Bestand in ihm zu sein.[1]

Wir können dementsprechend den Gegensatz zwischen Erscheinungsgegebenheit und Empfindungsgegebenheit nach der jetzt erreichten Anschauungsstufe vorläufig so fixieren:

Empfindungsgegebenheit: Präsentation eines Bestandes an der Peripherie meines Bewußtseinsumkreises, in ihrem Vorhandensein phänomenal abhängig von einer realen Berührungsbeziehung zwischen mir und dem Bestande.[2]

Erscheinungsgegebenheit: Präsentation eines Bestandes »von fern her«, phänomenal gegründet in der selbstpräsentationsfähigen Eigennatur dieser Bestände.

Schon der Versuch, das, was wir vorläufig »Härtepräsentation« nannten, etwas näher und eigentlicher zu präzisieren, würde uns

---

1) Vgl. die folgende Anm.

2) Daß die Sache »phänomenal« abhängig sein soll von einer »realen« Berührungsbeziehung, widerspricht sich nicht, sondern es ist im Gegenteil durchaus notwendig, beide Momente zu beachten. Eine reale Berührungsbeziehung braucht nur insofern vorausgesetzt zu werden, als er sich dem eigenen Sinn der phänomenalen Sachlage nach um einen außenweltlichen, d. h. hier realen Bestand handelt, der zur Empfindungspräsentation gelangt; dieser von der phänomenalen Sachlage implizierte reale Bestand müßte aber notwendig allererst in eine reale Berührungsbeziehung mit mir treten, um überhaupt zu einem Erscheinungsdasein zu gelangen (nicht nur für mich, sondern für sich). Das schließt also durchaus nicht aus, daß vielleicht realiter gar kein realer Bestand vorhanden ist, der dem Empfindungserlebnis zugrunde liegt, daß also auch eine reale Berührungsbeziehung nicht reale Voraussetzung sein kann, sondern daß das ganze Erlebnis gleichsam rein aus dem Ich herausgesetzt wurde. Hier hat eben der mit der phänomenalen Sachlage selbst gesetzte Anspruch, daß es sich um die »Präsentation« eines realen Bestandes handelt, keine faktische Grundlage; damit entfällt faktisch natürlich auch die einzig und allein an dieses Moment geknüpfte Voraussetzung.

zeigen, daß diese Fassung der Empfindungsgegebenheit, die uns vorläufig jetzt möglich zu sein scheint, im Grunde nicht haltbar ist. Noch besser aber wächst uns diese Einsicht zu, wenn wir nunmehr die zweite der oben gestellten Fragen in Angriff nehmen: was heißt es und was kann es heißen, daß etwas an der Peripherie des Bewußtseins erscheint.

Einen möglichen Sinn gibt es gewiß für diese Redewendung: wenn etwas, woran wir uns z. B. erinnern wollen, gleichsam »da ganz hinten irgendwo« oder »am Rande des Bewußtseins« auftaucht und dort verbleibt, ohne daß ich die Möglichkeit habe, es aus seiner Ferne so weit heranzuholen, daß ich seiner eigentlich »ansichtig« werden könnte. Wir wollen hier nicht untersuchen, wieso man überhaupt das doch unräumliche Bewußtsein durch räumliche Schemata vergleichsweise illustrieren kann; die Tatsache besteht jedenfalls, daß es so etwas wie einen »Rand der Bewußtseinssphäre« gibt. Eine andere Frage ist freilich, ob bei der Empfindungsgegebenheit dieser Rand der Bewußtseinssphäre in Betracht kommt und ob überhaupt einer in Betracht kommt. Eine gewisse phänomenale Bestätigung scheint diese Auffassung durch den Umstand zu erhalten, daß das Empfundene, ehe das volle Licht des Bewußtseins darauf fällt, meist in einer eigentümlichen fernen und sozusagen unterbewußten Weise vorhanden ist, die der Erscheinungsstellung des »fernher« Erinnerten ähnlich zu sein scheint. Andererseits muß es allerdings sofort bedenklich machen, daß auf der Empfindungsseite eine volle Sichtbarmachung möglich ist, ohne daß das Empfundene hierdurch aufhörte, ein solches zu sein, d. h. ohne daß es damit seine Stelle »an der Peripherie des Ichs« verlöre; während das erinnerungsmäßig Auftauchende, wenn es erst wirklich sichtbar gemacht worden ist, hierdurch eben »in das Bewußtsein« sozusagen »hineinrückt«. Ja einem Empfundenen gegenüber ist dieses »Hineinziehen« in das Bewußtseinszentrum überhaupt eine prinzipielle Unmöglichkeit.

Aber treten wir in die Untersuchung der Sache selbst ein. Zunächst ist Eines wiederum auf das entschiedenste zu betonen: bei dem eben herangezogenen Fall einer wirklichen »Randerscheinung« am Bewußtsein handelte es sich um einen vorstellungsmäßig gegebenen Bestand. Das so Auftauchende taucht, wenn auch an der Peripherie, so doch damit in der Sphäre des Bewußtseins, resp. als ein zu dieser Sphäre gehöriges Gebilde auf. Das Empfundene dagegen ist als ein von außen her mich Bedrängendes gegeben. Dies vorausgesetzt, ist das Problem nunmehr, wie und ob überhaupt ein realer Bestand von dieser seiner realen Stellung aus



in die Peripherie meines Bewußtseins sozusagen »einbrechen« kann — wenn auch nur erscheinungsmäßig.

Aber noch einmal müssen wir an diesem Punkt innehalten. Vielleicht muß uns das, was uns eben noch evident zu sein schien, hier wieder problematisch werden. Vielleicht zwingt uns gerade diese besondere Eigentümlichkeit des empfundenen Bestandes als empfundenen (nämlich seine Daseinsstelle an der Ichperipherie selbst zu haben), unsere bisherige Festsetzung von dem wahren Wesen »sinnlicher Gegebenheit« aufzugeben. Vielleicht läßt sich dieser Tatbestand nur so aufklären, daß das Empfundene als ein in genau demselben eigentlichen Sinne zur »Bewußtseinssphäre« selbst gehöriger Bestand aufgefaßt wird wie jenes fernher Erinnerte.

Bei der Erscheinungsgegebenheit schien uns dieser Punkt von dem eigentümlichen Wesen der Sinnfälligkeit her gesichert. In Bezug auf die Empfindungsgegebenheit konnten wir dagegen bisher nur darauf hinweisen, daß, wenn diese als Berührungsgegebenheit aufgefaßt werden darf, das Verhältnis zur vorstellungsmäßigen Gegebenheit hier relativ leicht aufklärbar ist. Aber gerade diese Voraussetzung scheint nunmehr hinfällig geworden, da sich uns auch das Empfindungserlebnis in ein Präsentationserlebnis umwandelte. Andererseits dürfen wir uns hier nicht auf das Wesen der »Sinnfälligkeit« als solcher berufen, weil, wie wir bald genauer zeigen wollen, von einer solchen auf der Seite der Empfindungsgegebenheit faktisch gar nichts zu finden ist. So müssen wir also diesen Punkt, was die Empfindungsgegebenheit betrifft, noch einmal von einer anderen Seite für sich behandeln. Wir tun das erst jetzt (obwohl doch die Fixierung des allgemeinen Wesens sinnlicher Gegebenheit das schon als vorausgesetzten Tatbestand einschloß, was nunmehr noch einmal eines Nachweises bedarf), weil sich mit diesem Punkt zugleich ein Teil der speziellen Problematik der Empfindungsgegebenheit auf das beste aufrollen läßt. Hat doch die Angelegenheit, wie wir eben sahen, hier ein besonderes Gesicht, insofern das Empfundene jene eigentümliche Erscheinungsstelle am Ich hat; dieser Tatbestand verführt aber im speziellen zu der »subjektivistischen« Auffassung.

Zunächst sei betont, daß wir jedenfalls in einem jeden konkreten Empfindungserlebnis etwas total anderes zu erleben vermeinen, als das Erlebnis unter der Voraussetzung, das Empfundene gehörte zur Bewußtseinssphäre selbst, darstellen würde. Dient uns doch jedes Empfindungserlebnis gegebenenfalls als sachliche Grundlage für die Beurteilung der materialen Qualifikation eines realen Dinges. Und



dies darum, weil wir im Empfindungserlebnis mit der materialen Qualifikation eines außenweltlichen Dinges in direkter Beziehung zu stehen vermeinen. Nicht dieses wäre in einem solchen Fall das Neue, daß ich eventuell einer Täuschung erliege, wenn ich auf Grund dieses Erlebnisses an die Realität des Bestandes glaubte (so etwa im Fall einer Halluzination), sondern dies, daß das Erlebnis »in Wahrheit« überhaupt keine sachliche Grundlage für einen solchen Glauben mehr abgäbe. Es steht zur Diskussion, ob es zum Sinn und Wesen des Erlebnisses sachlich gehört, daß ich in ihm auf einen außenweltlichen Bestand treffe, oder ob bei einer genaueren Untersuchung des Erlebnisses sich herausstellt, daß schon die phänomenale Sachlage absolut kein Recht zu der Meinung verleiht, sie selbst wiese mich auf das Vorhandensein eines bestimmt qualifizierten außenweltlichen Bestandes hin (mag sie wie immer mit diesem implizierten Hinweis mich täuschen und irreführen). Wenn sie aber den Hinweis in Wahrheit gar nicht implizierte, so hätte es allerdings keinen Sinn mehr, die »Erscheinungen«, die ja nur »in meinem Bewußtsein«, resp. »an seinem Rande auf- und untertauchen«, als sachliche Grundlage für irgendwelche realen Urteile zu benutzen — ebenso wie ich nicht, ohne gegen das eigene Wesen des Gegebenheitserlebnisses zu verstoßen, das Erscheinen jenes erinnerten Bestandes als Hinweis auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines entsprechenden realen Bestandes sachlich rechtmäßig benützen kann.

Aber gehen wir jetzt an die Sache selbst heran. Wir wissen, daß, wenn etwas für mein Bewußtsein den Charakter der Realität besitzt, es sodann mit jenem jetzt schon oft erwähnten Moment der »Daseinsautonomie« versehen ist. Wir wissen auch, daß sich diese seine Stelle phänomenal vor allem darin bekundet, daß es als ein in einer Sphäre verwurzelter Bestand erscheint, die zur Sphäre meines Geistes absolut »jenseitig« ist, mit der sich also dieses letztere nie eigentlich, d. h. realiter berühren oder kreuzen kann. Dieses phänomenale Verhältnis hob sich in deutlicher Weise von dem anderen (gerade entgegengesetzten) der »Vorstellungsgegebenheit vom zweiten Typus« ab, bei der es die Sphäre des Geistes selbst ist, in der verwurzelt oder von der getragen der Gegenstand erscheint, so daß kein Abbrechen oder Absetzen irgendwelcher Art nötig ist, um den Gegenstand an seiner eigenen Daseinsstelle oder von dieser aus zu haben und zu fassen: ich kann ihn im Gegenteil an seiner eigenen Daseins- resp. Erscheinungsstelle vollständig und im eigentlichsten Sinne umgreifen. Bezüglich dieses sachlich sehr



wichtigen Verhältnisses aber könnten immer noch gewisse Unklarheiten bestehen, deren Beseitigung wir jetzt nicht mehr umgehen können. Es betrifft das unmittelbar auch unsere augenblickliche Frage. Insofern es gerade die spezifische Eigentümlichkeit des Geistes ist, daß er allem Gegenständlichen und so auch außenweltlich Gegenständlichem gegenüber geöffnet zu sein vermag, insofern er gerade das eigentümliche »Instrument« darstellt, mit dem alles an seiner Stelle und in seiner Eigenart gegenständlich gefaßt und umfaßt werden kann, könnte unsere Behauptung, daß sich die außenweltlichen Bestände (soweit sie eben als solche vor ihm stehen) wie überhaupt die ganze außenweltliche Sphäre prinzipiell nicht mit der Sphäre des Geistes zu »kreuzen« oder »berühren« vermögen, Bedenken erregen oder recht wesentlichen Mißverständnissen ausgesetzt sein. Dieses letztere besonders insofern, als man die prinzipielle Transzendenz der Außenwelt gegen den Geist, die in der Tat damit von uns ausgesprochen und betont werden soll, in eine Transzendenz umdeuten könnte, gemäß der die reale Außenwelt eine für den Geist überhaupt und schlechthin verschlossene sein würde und wir mit dem, was wir gegenständlich zu haben, fassen und umfassen vermöchten, auf die Sphäre unseres eigenen Geistes zurückgewiesen wären. Daß uns nichts ferner liegt, als dies zu behaupten, könnte allerdings nach allem bisher Ausgeführten schon klar sein; aber vielleicht bleibt gerade darum die dennoch behauptete Transzendenz und ihr spezieller Sinn unverständlich. Wir würden darauf hinweisen, daß es sich zwar um die Möglichkeit eines gegenständlichen Umfassens handelt, nicht aber um die eines realen, wenn nicht diese Ausdrücke selbst noch so sehr der Interpretation bedürften. Wir haben hier einen Gegensatz vor uns, der, so deutlich er in der Anschauung heraustritt, ganz außerordentlich schwer begrifflich zu fixieren, ja nur bildlich zu umschreiben ist. Vielleicht läßt es sich am besten folgendermaßen deutlich machen:

Die mögliche Redewendung, daß ich »mich eines Gegenstandes oder Objektes persönlich bemächtige«, daß ich ihn »in seinem Sein persönlich mit Beschlag belege«, kann zweierlei ganz verschiedene Bedeutungen haben (eben eine gegenständliche und eine reale): die eine besteht darin, daß man sich den Gegenstand »vornimmt« oder »vor Augen nimmt« und alles, was er ist, darstellt und enthält, sachlich an ihm aufsucht und fixiert — wobei von irgendwelchem Urteilen noch keine Rede zu sein braucht, sondern nur von einem schauenden Fixieren. Die andere besteht darin, daß man dem Sein des

Gegenstandes persönlich »in die Quere kommt«. Indem man in sein eigenes Seinsbereich eingreift, wird es möglich, ihn gegebenenfalls von seiner ursprünglichen Daseinsstelle »fortzuschieben«, »fortzutragen« (ihn dabei also aufnehmend oder in die Hand nehmend), ihn »umzubilden« oder ganz zu »vernichten«.[1] Alle diese letzteren Arten möglicher Inangriffnahme eines Gegenstandes haben, das ist das Wichtige, zur selbstverständlichen Voraussetzung, daß man wirklich in das Seinsbereich des Objektes hineinzureichen vermag.

Oder umgekehrt: die beiden Arten möglichen »Umfassens« und »Umgreifens« eines Gegenstandes treten in dem Augenblick auf das deutlichste auseinander, in dem man sie unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob dieses Umgreifen einen »Eingriff« in das Sein des Gegenstandes zur möglichen realen Folge haben kann oder nicht. Das wirkliche Umgreifen muß einen Eingriff in das Sein des andern nach sich ziehen können: und an der Tatsache, die ohne weiteres einleuchtet, daß das »schauende Abtasten« nie als solches ein Antasten des Seins eines Gegenstandes einschließen, d. h. auch nur die geringste Wirkung auf dieses auszuüben vermag, sieht man, wie wir meinen, am prägnantesten den prinzipiellen Gegensatz zwischem realem und gegenständlichem Umgreifen heraustreten.

Man mag diesen Unterschied als etwas völlig Selbstverständliches ansehen, insofern man die Redewendung, ein Gegenstand werde mit dem Blick förmlich »abgetastet«, wenn man ihn gegenständlich umfaßt, gewiß nie als eigentliche, sondern immer als nur bildliche genommen hat. Aber wir werden gleich sehen, wie wichtig dennoch die ausdrückliche Fixierung dieser Selbstverständlichkeit ist. Und insbesondere kann schon die folgende Bemerkung unsere Auseinandersetzung auch von vornherein in ein anderes Licht rücken: wir wollten nämlich nicht etwa nur dies herausstellen, daß ganz allgemein das gegenständliche Umfassen ein uneigentliches und daher die entsprechende Redewendung stets als bildliche zu nehmen sei, sondern es kam uns ganz speziell darauf an, was in diesem Fall die Uneigentlichkeit ausmacht. Es könnte ja ein Umgreifen deshalb uneigentlich genannt werden, weil etwa das umgreifende Glied nicht die »Handgreiflichkeit«, das Umgriffene andererseits nicht die »Solidität« besitzt, wie sie für ein wirkliches Um-

[1] Wir setzen auch auf dieser Seite die Ausdrücke in Anführungszeichen, weil, wie wir gleich sehen werden, diese ebenfalls nicht in dem engsten und eigentlichsten Sinn genommen werden sollen, der sich allein bei dem realen Umgreifen eines körperlichen Dinges erfüllt. Vgl. S. 436.



greifen verlangt werden möchte. Insofern könnte ein geistiges Wesen als geistiges prinzipiell nie etwas eigentlich anfassen, umfassen, angreifen (nicht nur nicht soweit es Träger eines gegenständlichen Aktes ist). Wir wollten dagegen gerade betonen, daß wenn die Eigentlichkeit eines Umfassens damit gesetzt ist (und das scheint uns einen sehr guten Sinn zu haben), daß es sich dabei um ein wirkliches Herankommen an den Gegenstand handelt, ein Herankommen, in dem die Möglichkeit eines Seinseingriffes eingeschlossen liegt — daß dann ein geistiges Wesen als geistiges sehr wohl Subjekt eines eigentlichen und echten An- und Eingreifens sein kann; daß dagegen nur eben das gegenständliche Verhältnis als solches das pure Gegenteil einer echten Wirkensgrundlage darstellt.

Wir wollen gleich den konkreten Fall hinzufügen, in dem es sich um die erwähnte Möglichkeit einer realen Wirksamkeit des geistigen Ich handelt: einem puren Erscheinungsgegenstand (Vorstellungsgegenstand) gegenüber hat der Geist die Möglichkeit eines persönlichen Seinseingriffs; er kann ihn erstehen lassen und kann ihn verschwinden machen; er kann ihn mit sich forttragen, kann ihn zurückstellen und näher an sich heranziehen. Natürlich tut dabei die Tatsache, daß es mir gegebenenfalls nicht möglich ist, einiges von diesem faktisch zu tun, wiederum nichts zur Sache; denn es handelt sich nur um die ontologische, d. h. hier prinzipielle Möglichkeit eines Eingriffs, nicht aber um die jeweils vorhandene oder jeweils nicht vorhandene tatsächliche Möglichkeit. Es handelt sich um die prinzipielle Angreifbarkeit, nicht aber um das gegebenenfalls faktische Angreifenkönnen.

Diese prinzipielle Möglichkeit scheint nun allererst davon abhängig, daß das Angreifende mit dem Anzugreifenden insofern gleichgeartet sein muß, als beide dieselbe reale Seinsdimension besitzen; wenn sie verschiedener Dimension angehören, ist natürlich eine reale Wirkung des einen Gliedes auf das andere unmöglich. Es wird das besonders klar an folgendem Beispiel. Ich könnte eine gegebenenfalls vor mir auftauchende Geistererscheinung (die als solche natürlich mit dem eben erwähnten »Geist« oder geistigen Ich nichts zu tun hat) nicht mit meinen leiblichen Händen angreifen, weil diese Geistererscheinung ihrer eigentümlichen Wesenheit gemäß eine solche »Ausbreitung« ihrer selbst im realen Raum haben würde, daß meine Hände ihr nie eigentlich in die Quere zu kommen vermögen. Ihr Sein verläuft gleichsam im realen Raum in einer andern Weise als der materielle Körper; und insofern man sagen kann, daß dieser

letztere den Raum wahrhaft einnimmt, seine reale Ausbreitungsweise also eine dem realen Raum im besten Sinne angemessene ist, müßte von jener Geistererscheinung gesagt werden, sie nehme gleichsam im realen Raum noch einen »Raum für sich« ein. Wie so etwas (wenn auch nur für die Vorstellung) möglich sein kann, wie ein Etwas »im« Raum zu sein vermag, das doch nicht eigentlich in ihm ist, das ist ein Problem für sich. Es erinnert bezeichnenderweise an das im ersten Teil über die Durchkreuzung der »geistigen« und der realen Sphäre Gesagte. Darüber gleich mehr. Die Geistererscheinung und mein Leib sind sich, um den Ausdruck nunmehr einzuführen, »realiter transzendent«; d. h. sie haben nicht die Möglichkeit aneinander zu kommen (ihr faktisches Auseinander aufzuheben), weil sie in ihrer Ausbreitungsweise zwei verschiedenen Sphären angehören, die räumlich nicht kommensurabel sind. Reale Transzendenz bedeutet also nicht etwa faktisches Auseinander (wie das Auseinander zweier materieller Dinge, das, prinzipiell genommen, jeden Augenblick durch Berührung aufgehoben werden kann), sondern es bedeutet das in einer Sphärenverschiedenheit wesenhaft gegründete, also prinzipiell nicht aufhebbare Auseinander. Realiter transzendent ist eine Gegenständlichkeit im Verhältnis zu einer andern dann, wenn sie ihrer eigentümlichen »inneren Gestalt« gemäß eine Daseinsstelle inne hat, die für die andere prinzipiell nicht erreichbar ist (wobei die »Erreichbarkeit« in dem fest bestimmten Sinne genommen werden muß, der einen möglichen Seinseingriff prinzipiell einschließt).

Ebenso einleuchtend ist nun von vornherein, daß ich qua »Geist« (also hier wiederum qua »Bewußtsein«) ein reales Ding nicht im eigentlichen Sinn erreichen und damit auch keine und sei es die kleinste reale Wirkung auf es ausüben kann. Ich kann es (qua geistiges Ich) nicht umbilden, vernichten, von seinem Orte schieben oder dgl. Wohlverstanden: dieses Faktum ist nicht etwa zu verwechseln mit dem oben fixierten, daß das gegenständliche Umfassen selbst ein eigentliches Erreichen ausschließt; dort stand die Art der Beziehung selbst der echten Berührung entgegen; in dem jetzt betrachteten Fall aber, in dem ich ja meinen Geist in eine reale Aktivität dem Objekt gegenüber tatsächlich versetze, schließt nur die verschiedene »Seinsweise« der beiden Glieder die echte Berührung und damit die Möglichkeit einer realen Wirkung aus: ich kann sozusagen diese Art Gegenstände mit meinem Geist nicht »anpacken«. Hier ist es nun besonders wichtig, das Moment herauszustellen, in dem diese Unmöglichkeit gründet.

Es könnte naheliegen, zunächst an die »Solidität«, »Schwere«, »Gefülltheit« materieller Dinge zu denken, an der der so anders geartete »Geist« ebensowenig eine Reibungsfläche finden könnte wie die »Geistererscheinung«. Aber bald sehen wir, daß so »luftig« oder »immateriell« wir immer das Anzugreifende uns denken, die prinzipielle Unmöglichkeit doch bestehen bleibt. Wir sehen mit andern Worten, daß es sich nicht um eine bestimmt g e a r t e t e Realität, sondern um die Realität als solche und schlechthin handelt. Die Sphären- oder Dimensionsverschiedenheit liegt hier also nicht wie oben (bei der Entgegensetzung der »Geistererscheinung« und eines körperlich-leiblichen Wesens) i n n e r h a l b der realen Sphäre selbst, sondern sie setzt der realen Sphäre als g a n z e r eine ihr realiter transzendente entgegen. An dieser Stelle aber können wir wiederum an das im ersten Teil der Arbeit über diesen Punkt Gesagte erinnern: wir sahen dort, daß die »geistige Sphäre« die als echte Verwurzelungsstätte der reinen Vorstellungsgegenstände auftrat, sich m i t ihren Vorstellungsgegenständen wohl in einer eigentümlichen und sehr schwer zu beschreibenden Weise in die reale Außenweltssphäre e i n o r d n e n, sich aber nie e i g e n t l i c h mit ihr s c h n e i d e n kann. Hier handelt es sich eben um die Sachlage, die wir jetzt in allgemeinerer Weise mit dem Terminus r e a l e T r a n s z e n d e n z belegt haben. »Geist« qua Bewußtsein[1] und reale Welt als reale sind sich in diesem nunmehr genauer bestimmten Sinne realiter transzendent; die Sphären ihres persönlichen Seins könnten sich nicht durchkreuzen und damit ist eine echte Berührung ausgeschlossen. Es braucht jetzt kaum hinzugefügt zu werden, daß d i e s e Transzendenz der Möglichkeit einer v o l l s t ä n d i g »umgreifenden« g e g e n s t ä n d l i c h e n Beziehung zur realen Welt in k e i n e r Weise entgegenstehen kann; denn wie wir sahen, schließt ja diese gegenständliche Umfassung schon i n s i c h s e l b s t und a l s s o l c h e eben das Moment aus, das wegen des eigentümlichen Realverhältnisses in diesem Fall auch prinzipiell nicht realisiert zu werden vermag. Wenn gegenständliches Umfassen in sich selbst kein e i g e n t l i c h e s Umfassen ist und sein kann, dann kann auch die reale Transzendenz d i e s e m Umfassen keinen Abbruch tun. Etwas anderes wäre es natürlich mit einer g e g e n s t ä n d l i c h e n Transzendenz, in der das Objekt dem Geist auch insofern,

1) Ich sage ausdrücklich: Geist qua B e w u ß t s e i n, da man in einem weiteren Sinne unter dem Titel des menschlichen »Geistes« auch ein gewisses seelisch-geistiges Gesamtbereich abgrenzen kann, kraft dessen das Ich allerdings auch einer unmittelbaren geistigen Wirksamkeit auf die reale Außenwelt fähig sein kann – insbesondere auf andere geistige Wesen.



als er es gegenständlich zu fassen und ergreifen versuchte, prinzipiell entzogen wäre. Wenn wir also jetzt fixieren: reale Transzendenz und Möglichkeit gegenständlicher Beziehung sind keine sich ausschließenden Gegensätze, so wird das keinem Mißverstehen mehr begegnen können.

Es muß hier als eine im ganzen unaufgeklärte Frage stehen bleiben, wieso es noch einmal eine reale Transzendenz gegenüber allem Realen geben kann; es hängt das mit der ganz eigentümlichen, der Natur alles anderen realiter Seienden gänzlich unvergleichbaren Natur des spezifisch geistigen Seins zusammen.[1]

---

1) Wir wollen nur ungefähr andeuten, worin unserer Meinung nach die Eigenart der Sachlage besteht. Fassen wir, wie immer schon, diejenige »Stelle« oder denjenigen »Ort« im resp. am Ich, in dem alle gegenständlichen Erlebnisse und Aktionen gründen, unter dem Ausdruck »Geist« zusammen, so ist von diesem Geist — bezüglich seines Verhältnisses zur realen Welt — zweierlei zu sagen: 1. er ist selbst eine reale Entität insofern, als er eine genau bestimmbare Stelle innerhalb der realen Welt besitzt, also z. B. in ein leibliches Ich hineingewurzelt ist und als er an der lebendigen Realität, die das Ich darstellt, in sich selbst teilnimmt: davon zeugt das sich lebendig in ihm sich vollziehende Geschehen und die Möglichkeit von ihm ausgehender Aktionen. Aber so gleichsam rückwärtig im realen Boden wurzelnd und die »Kraft« einer lebendigen Realität in sich aufnehmend, stellt er sich nun nach vorne, d. h. nach der Seite der ihm eigenen Wesensentfaltung hin allem realen Sein entgegen. Er nimmt gewissermaßen in sich selbst eine zur »Seinsrichtung« jeglicher Realität umgekehrte Seinsrichtung. Man kann diese Entgegensetzung in umgekehrter Richtung auch ein Entgegenkommen nennen, also nicht einen Abschluß von allem realen Sein, sondern im Gegenteil: ein Sich Öffnen zu ihm hin. In diesem Geöffnetsein (in der allermannigfaltigsten Gestalt) besteht das ihm eigentümliche Wesen; es ist nicht etwa nur ein ihm zufällig anhangendes Schicksal. Insofern nun diese Geöffnetheit allem und jeglichem Sein gegenüber*) der wesentlichen Natur aller Realität als solcher widerspricht, ist sie zugleich eine Entgegensetzung zu realem Sein, enthebt sie zugleich diesen Geist (»nach vorn«) der durch das Moment der Realität abgegrenzten Sphäre. Denn jegliches Reale ist als solches ein sozusagen in sich selbst Geschlossenes und diese geschlossene Gestalt allein setzt die Möglichkeit realer Beziehungen des realiter Seienden untereinander. Was »geschlossen« ist, muß durch ein der inneren Art nach Gleiches an der Stelle seines abgeschlossenen Seins angreifbar sein. Was aber »offen« ist und das heißt eben: mit allem und jeglichem Seienden primär nur in eine gegenständliche Beziehung treten kann, steht damit außerhalb der Möglichkeit irgendeiner realen Beziehung mit

---

*) In dieser speziellen Fassung des »Bewußtseins« oder des »Geistes« treffe ich mit einer Fassung von Moritz Geiger zusammen, der die Wendung »das Bewußtsein ist als solches allem Seienden gegenüber offen« mehrfach in seinen Vorlesungen gebraucht hat.



Daß diese reale Transzendenz gegenüber der gesamten Realität und insbesondere ihr Gegenstück, die Möglichkeit einer *realen Erreichbarkeit* des puren *Vorstellungsgegenstandes* von vornherein ein sehr charakteristisch *anderes* Aussehen hat als die entsprechenden Sachlagen, solange wir *innerhalb* der realen Sphäre überhaupt *bleiben*, ist unschwer zu sehen. Insbesondere ist dies eine Moment hervorzuheben: *weil* hier die reale Transzendenz sich schlechthin auf *alles* Reale, das ist aber in diesem Falle, wie wir wissen, gleichbedeutend mit: alles gegenüber dem Geist *Daseinsautonome* bezieht, so kann vom Geist *wirklich angreifbar* nur dasjenige sein, was in dem ganz persönlichen Verhältnis der absoluten *Daseinsabhängigkeit* zu ihm steht. *Das* aber macht das Aussehen der Sachlage eben zu einem so ganz anderen: denn da das »Angreifbare« (der pure Vorstellungsgegenstand) schon von vornherein ein von dem angreifenden (dem Geist) durch und durch Abhängiges, also gewissermaßen durch und durch in ihn *Hineingestelltes* ist (obgleich natürlich die Erscheinungsstelle nicht eine *in* der Sphäre des Geistes *schwebende* zu sein braucht wie im *ersten* Vorstellungstypus, sondern es sich ebensogut um einen »aus dem Geist herausgesetzten« puren Vorstellungsgegenstand handeln kann), kann hier nicht — wie in den entsprechenden Fällen *innerhalb* der realen Sphäre — von einem allererst *durch* die reale Beziehung konstituierten »Zusammentreffen« oder »Zusammenstoßen« die Rede sein. Die *realen* Entitäten, die in eine reale Beziehung miteinander treten, sind einander *frei* gegenüber, ehe sie zusammentreffen und das Zusammentreffen eben *bringt* sie aneinander; vorauszusetzen ist dabei nur Dimensionsgleichheit. Der Geist dagegen kann nur auf *seinen*, d. h. einen durch und durch von ihm persönlich *getragenen* Gegenstand einwirken; nur ein solcher kann einer realen Einwirkung von ihm unterliegen. Dazu aber bedarf es nicht eines allererst erfolgenden »Zusammenstoßes«, sondern es kann sich immer nur um einen *Art*wechsel des schon an und für sich bestehenden denkbar engsten Kontaktes handeln: der vom Geist irgendwie in seinem Erscheinungsdasein *»gehaltene«* Gegenstand kann hinausgesetzt, aufgenommen, umgebildet, vernichtet und dgl. werden.

---

dem realiter Seienden; es ist ihm *realiter transzendent*. Für das aber, was von vornherein *in* den Umkreis seines *eigenen* (offenen) Seins hineingehört, kommt dann sozusagen nur die *eigene Realität* des Geistes in Betracht. *In sich selbst* und damit auch in bezug auf die eigenen (sei es spontan hervorgebrachten, sei es heraus*gewachsenen*) gegenständlichen »Geschöpfe« vermag der Geist reale Wirksamkeit zu entfalten.



Hierbei ist nun das Faktum, daß ein solcher daseinsabhängiger Gegenstand prinzipiell der Möglichkeit jeder denkbaren realen Einwirkung vom Geist ausgesetzt ist, vollständig einsichtig. Ebenso aber das umgekehrte und das ist nunmehr für unser Problem wichtig: ein Erscheinungsbestand, der dem Geist in einer solchen Weise gegenübersteht, daß eine direkte Einwirkung (nicht nur tatsächlich, sondern) prinzipiell ausgeschlossen scheint, kann nicht den phänomenalen Charakter eines zur Sphäre des Bewußtseins selbst gehörigen Bestandes besitzen.[1] Besonders deutlich kann uns dies zunächst wieder an den sinnfälligen Erscheinungsbeständen werden. Wir haben im ersten Abschnitt dieses Teils zu zeigen versucht, daß die Sinnfälligkeit ihrem eigentümlichen Wesen nach dem sinnfällig Erscheinenden den Charakter der Daseinsautonomie verleiht. Diese Sachlage hat nun die im Grunde ganz selbstverständliche Kehrseite, daß das Sinnfällige als ein solches erscheint, das von meinem Geist in keiner Weise realiter angreifbar ist; denn der von der Sinnfälligkeit verliehene Anschein der Daseinsautonomie besteht darin, daß das Betreffende als ein »in sich selbst Gewurzeltes«, resp. rückwärtig in anderes reales Sein »Hineingewurzeltes« auftritt und damit eben als ein dem persönlichen Machtbereich des Geistes prinzipiell Entzogenes. Rückwärtig aber kann uns die Tatsache, daß wir einem Sinnfälligen

1) Es sei hier darauf hingewiesen, daß man des öfteren schon versucht hat, als Charakteristikum für das Realitätsmoment so etwas wie die »Widerstandsfähigkeit« des Realen u. dgl. anzuführen. Dabei hat man wohl ungefähr auf das hingesehen, was wir hier im Auge haben, wenn wir von »prinzipieller Unangreifbarkeit« sprechen. Aber die Aufrechterhaltung dieses Momentes schien dann sofort durch den Hinweis unmöglich zu werden, daß doch auch der nicht reale Bestand (wie das Halluzinierte einerseits, das Phantasiegebilde andererseits) gegebenenfalls als ein allen entsprechenden Bemühungen gegenüber absolut »Widerstandsfähiges« sich erweisen kann. Dabei hat man aber übersehen, daß es sich 1. nur um die phänomenal gegebene Unangreifbarkeit handeln kann, wie sie das Halluzinierte sehr wohl an sich hat, weshalb es eben, obwohl faktisch nicht real, das Aussehen einer Realität besitzt. Und 2. ist dabei der schon so oft erwähnte überaus wesentliche Unterschied zwischen einer faktischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit, auf das Sein eines erscheinenden Bestandes einzuwirken und dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der ontischen Grundlage für eine solche Angreifbarkeit übersehen. Fehlt – aspektmäßig – diese ontische Grundlage (besteht reale Tranſzendenz), dann ist die faktische Unmöglichkeit zugleich eine prinzipielle. Nur um diese letztere aber handelt es sich und kann es sich handeln bei der Bestimmung des phänomenalen Wesens der »Realität«. Ein purer Vorstellungsgegenstand ist immer nur ein gegebenenfalls faktisch Unangreifbares, nicht aber prinzipiell.

gegenüber die prinzipielle Unmöglichkeit einsehen müssen, seinem persönlichen Sein durch eine rein geistige Aktion irgendwie faktisch *in die Quere zu kommen*, auf das Beste unsere Behauptung bestätigen, daß das Sinnfällige den Aspekt der Realität an sich hat resp. verleiht.

Wie aber steht es nunmehr mit dem »*empfindungsmäßig erscheinenden*« Bestand? Hier war die Frage speziell eigenartig dadurch, daß das Empfundene am »Rande des Bewußtseins« selbst aufzutauchen schien; es war infolgedessen naheliegend, die Lösung des Problems, *wie* das möglich sei, darin zu suchen, daß es sich hier eben um ein *innerhalb* der Sphäre des Bewußtseins selbst (wenn auch an seiner »äußersten Peripherie«) — und zwar in Analogie zu jenem fernher *erinnerten* Bestand — Erscheinendes handle.

Jetzt aber sehen wir folgendes, und damit kommen wir zu dem entscheidenden Punkt: der an der Peripherie des Ich »erscheinende« *Empfindungsbestand* gibt sich als *ein von der Sphäre des »Bewußtseins« genau in derselben Weise prinzipiell abgetrennter und infolgedessen vom aktionsfähigen Geist realiter nicht angreifbarer wie der sinnfällige Erscheinungsbestand.* Mag es sich bei dem Empfindungsbestand ebenfalls um eine ihm anhaftende Sinnfälligkeit handeln (wodurch er dann in genau dieselbe Gegebenheitsreihe rücken würde wie das Sichtbare und Hörbare — wir werden darüber bald eine eingehende Untersuchung anstellen) oder nicht, in diesem *einen* (gewissermaßen negativen) Punkt ist seine »Erscheinungsweise« eine der Erscheinungsweise des Sinnfälligen *genau analoge*: auch der »Empfindungsbestand« *gibt sich als ein dem Geist gegenüber realiter transzendenter*, und damit wird eo ipso ein eigentliches Auftauchen seiner selbst »in« der Sphäre des Bewußtseins eine phänomenale Unmöglichkeit. Dieses Faktum der *prinzipiellen Unangreifbarkeit* des Empfindungsbestandes muß man nun allerdings *sehen*, um seiner gewiß zu sein. »Beweisen« kann man es nur mit dem Hinweis auf den Charakter der Sache selbst. Wir wollen aber versuchen, durch folgende Erläuterungen die Sache noch sichtbarer zu machen.

Vergleichen wir zunächst noch einmal den oben herangezogenen Fall des noch undeutlich, weil allzufern auftauchenden Vorstellungsbestandes mit unserem »an der Peripherie des Ich« erscheinenden Empfindungsbestande. Wir meinen, daß es jetzt deutlicher als oben heraustreten kann, wie sehr verschieden diese beiden zum Bewußt-

ſein ſtehen: es läßt ſich jetzt nicht mehr als ein ſozuſagen nur zufälliger Unterſchied anführen, daß der erſtere ein vom Geiſt — *prinzipiell* geſehen – in die Sphäre des Bewußtſeins hinein *heranziehbarer* iſt, der letztere dagegen nicht; ſondern wir merken, daß gerade *in* dieſem Unterſchied ſich das *Weſentliche* des Gegenſatzes ausſpricht. Fragen wir uns nämlich, weshalb im zweiten Fall ſchon der *Verſuch* widerſinnig erſcheinen würde, den empfundenen Beſtand aus ſeiner peripheriſchen Stellung am Ich mehr in das Zentrum des Bewußtſeins hineinzuziehen, ſo gibt es keine andere Antwort auf dieſe Frage als den Hinweis darauf, daß dieſes »empfindungsmäßig Erſcheinende« ja überhaupt nicht »an« oder »in« der Sphäre des Bewußtſeins auftaucht, ſondern eine – dem deutlichen Aſpekt nach – in der *bewußtſeinsjenſeitigen* »Welt« gleichſam rückwärtig feſtgebundene oder verwurzelte Stelle hat (wenn auch dieſe Stelle im *Ich*bereich liegt). Woraus, wie wir bald näher präziſieren werden, zu entnehmen iſt, daß das »Erſcheinen *am Ich*« zu *unterſcheiden* iſt von dem Erſcheinen »am« oder »im« *Bewußtſein*.

Es ſei jedoch dieſer Tatbeſtand noch von einer ganz anderen Seite her beleuchtet. Es hat gewiß einen guten, weil ſachlich durchaus fundierten Sinn, wenn wir davon ſprechen, daß die innerleibliche »Lokaliſationsſtelle« aller rein geiſtigen Akte und Erlebniſſe »im« Kopfe zu ſuchen iſt; wir ſehen dabei nicht auf die bekannten anatomiſchen Beobachtungen und Experimente hin, ſondern allein auf das, was uns das *Erlebnis* ſagt. Aus dem Erlebnis als ſolchem aber ſpricht unverkennbar, daß wir nicht »im Fuß« denken oder »in der Hand« vorſtellen, ſondern daß die Verlagerungsſtelle dieſer geiſtigen Geſchehniſſe ſich gleichſam irgendwo »in der Tiefe« des Kopfes befindet. Wie das näher zu verſtehen iſt, wie es überhaupt möglich iſt, daß *Unräumliches* in *Räumlichem* Platz findet, das zu unterſuchen iſt hier nicht der Ort; das *Faktum* kann jedenfalls nicht überſehen werden. Es handelt ſich hierbei zunächſt in keinem Sinne um eine *philoſophiſche* Wahrheit, ſondern allein um eine in ihrer reinen Faktizität vorläufig als zufällig anzuſehende *Erlebnis*wahrheit, d. h. es iſt nicht behauptet worden, daß geiſtige Akte *notwendig* einen körperlichen Leib als Realgrundlage ihrer ſelbſt haben müſſen, noch daß dieſer Ort notwendig ein »Kopf« ſein müßte, ſondern allein dies, daß in dem Ichganzen, *ſo wie es faktiſch von innen her erlebt wird*, der *Einbau* der geiſtigen Geſchehniſſe der gegebenen Beſtimmung gemäß gekennzeichnet zu werden verlangt. Es ſoll uns dieſes

Faktum denn auch hier zu nichts weiter dienen, als eine für die Anschauung möglichst konkrete Sachlage zu schaffen; wobei das bezüglich dieser Sachlage zu Behauptende (das selbst eine philosophische, weil im Wesen der Sachlage gründende Wahrheit darzustellen beansprucht) natürlich nicht von diesem zufälligen Moment der bestimmt gearteten Lokalisation abhängt; nur kann es als solches im Hinblick auf die faktische Sachlage leichter und deutlicher hervortreten.

Sehen wir uns nämlich jetzt an, wie etwa ein Druck, der durch eine auf den Kopf gelegte Last verursacht wird, dem phänomenalen Tatbestand nach zu dem »in den Kopf« eingebauten »Bewußtseinszentrum« steht, so ist folgendes zu sagen: nehmen wir den Druck von innen her bewußt in Empfang, oder achten wir ausdrücklich auf ihn, so fällt gleichsam von der in der Tiefe des Kopfes befindlichen Zentralstelle des Geistes her ein »Strahl« auf den empfindungsmäßig belasteten Ort, der ihn »beleuchtet« und ihn so zu einem für das Bewußtsein gesichteten macht. Oder anders und wohl eigentlicher gesehen: das Bewußtsein öffnet sich von seiner Realstelle her jenem Empfindungsbestand gegenüber oder zu ihm hin und bringt ihn auf diese Weise vor sein Forum. Nun aber fragen wir (zunächst im Hinblick auf die konkrete Sachlage): was liegt dem Erlebnis nach »zwischen« dem Bewußtseinszentrum und der Empfindungsstelle? Da sich jenes »im« Kopf befindet, müssen wir zunächst antworten: »ein Stück Kopf«. Oder nehmen wir, um die Sachlage in einer noch gröberen Deutlichkeit vor Augen zu stellen, eine Druckempfindung oder dgl. am Fuß; dann müssen wir antworten: Zwischen dem »Sitz des Geistes«, von dem aus die Sichtung erfolgt, und der Empfindung liegt – der erlebnismäßig von innen her gegebenen realen Sachlage nach – der ganze Leib. Beachten wir nun folgendes: es handelt sich bei unserem Beispiel um eine »von außen her« veranlaßte Empfindung (nicht nur faktischerweise, sondern dem Erlebnis nach), die somit relativ äußerlich am Leibe auftritt. Aber der Leib selbst? Er ist doch ebenfalls »empfindungsmäßig« von innen her gegeben; er wird doch ebenfalls von innen her gefühlt; auch er »berührt« mich sozusagen in einer unmittelbarsten Weise. Und wenn jene von außen her veranlaßte »Empfindung« an der Peripherie meiner selbst auftritt, ist dann dieser Leib, an dem äußerlich die Empfindung nach innen hinein »erscheint«, eben die Peripherie meiner selbst? Der Leib wird in der Tat von innen her als äußere Realbegrenzung des Ich gehabt und erlebt; daran ist kein Zweifel. Aber nun erhebt sich gegenüber dieser

— empfindungsmäßig gegebenen — Peripherie genau dieselbe Frage, wie gegenüber allem, was wiederum peripherisch an der Leibesumgrenzung »nach innen hinein erscheint«. Es erhebt sich die Frage, wieso ist dieser Leib empfindungsmäßig gegeben? Handelt es sich dabei um die peripherische Umgrenzung »des« Bewußtseins, die natürlich das Bewußtsein mit sich selbst unmittelbar erleben muß? »Läuft« gleichsam das Bewußtsein in diesem Leibe nach außen hin »aus«? Aber — und damit erreichen wir den für uns augenblicklich entscheidenden Punkt — wenn das so wäre, wenn der Leib die Peripherie gleichsam des Bewußtseins darstellt, an der wiederum peripherisch allerlei Empfindungsbestände auftauchen und verschwinden können, dann müßte der selbstverständliche und einzig mögliche »Weg«, den das sichtende Bewußtsein von seinem »Sitz« im Kopf her zu dem Empfindungsbestand hin nimmt, durch den Leib hindurchgehen. Das Bewußtsein oder der Geist müßte gleichsam sich selber bis zu Ende durchlaufen, wodurch es eben in den Leib hineinkäme, an dessen äußerster Stelle wiederum es einzelne Empfindungen fände. Ein Weg durch ein im echtesten Sinne vertrautes, weil zum eigenen Sein gehöriges Gebiet.

Was aber sehen wir anstatt dessen? Wenn wir wirklich darauf achten, in welcher Weise der Geist eine Empfindung am Fuße sichtet, so bemerken wir, daß er keineswegs durch diesen Leib eigentlich hindurchgreift, sondern ihn sozusagen vollständig »links liegen« läßt; und das so ausgesprochen, daß man versucht wäre zu sagen: das Bewußtsein sichtet die Empfindung »außenherum«, d. h. nicht durch die Sphäre hindurch, die erlebnismäßig das Ichsein realiter umgrenzt (das Ichsein, an dessen äußerstem »Rande« wiederum der Empfindungsbestand »erscheint«), also nicht durch den Leib hindurch; sondern indem der sichtende Blick diese reale Sphäre des Ichseins ganz und gar verläßt, nimmt er seinen Weg zu der empfindungsmäßig belasteten Stelle genau ebenso durch ichfremdes Gebiet wie etwa, um einen sich ihm gegenüber befindlichen farbigen Gegenstand zu umfassen. Es ist natürlich andererseits möglich, daß der eigene Leib bei dieser Sichtung des Empfindungsbestandes sozusagen auch mit im Blick liegt; aber es ist dann das ein für die Sichtung selbst ebenso zufälliges Faktum, als wenn in den einen farbigen Gegenstand gegenüber umfassenden Blick noch ein Stück des eigenen Leibes und der dazwischen befindliche Tisch eingeht. Das Wesentliche ist, daß der eigene Leib zwar mitgesichtet sein kann, daß aber der geistige Blick durch das mit diesem Leib umgrenzte Realbereich nie im eigentlichen und echten Sinne hindurchzugehen



vermag — wobei ein solches »eigentliches und echtes Hindurchgehen« wiederum eindeutig dadurch bestimmt werden kann, daß es (wie die eigentliche Berührung) die prinzipielle Möglichkeit einer realen Einwirkung in sich schließt. Mit einem Wort: nicht nur jedweder außenweltliche Körper steht im Verhältnis der realen Transzendenz zum Bewußtsein, sondern auch der eigene Leib. Oder was dasselbe ist: auch der eigene Leib ist als ein dem Bewußtsein gegenüber daseinsautonomer (oder realer, oder bewußtseinsjenseitiger) gegeben. Damit wird natürlich auch die oben versuchte Interpretation der Sachlage, daß der Leib »die Peripherie des Bewußtseins« darstelle, hinfällig.

Blicken wir jetzt noch einmal zurück auf die konkrete Sachlage des faktischen Einbaues des Bewußtseinszentrums »in« meinen Kopf, so scheint uns hier das so sehr eigentümliche Faktum mit eindringlichster Deutlichkeit herauszutreten, daß das Bewußtseinszentrum, aus dem jener sichtende Blick z. B. stammt, in diesem Leibe eine — realiter gesehen — absolut isolierte Stellung hat. Es befindet sich irgendwie »in der Tiefe des Kopfes«, aber zugleich ist der Kopf selbst schon ein für es Transzendentes. Die eigene Wohnung ist dem Geist prinzipiell entzogen; er befindet sich in ihr, und doch liegt sein eigenes Wesen nach einer Richtung, die es unmöglich macht, daß diese Wohnung ihn eigentlich und wirklich umschließt. Sie ist ihm in ihrer Realität ebenso jenseitig wie jeder beliebige ichfremde Seinsbestand. Und wenn zwar die Lokalisation in einem Leibe als allgemeine Tatsache und die Lokalisation speziell im Kopf zufällig bestehende Erfahrungsfakta darstellen mögen, so ist dieses Faktum, daß der Geist einen sich als daseinsautonom gebenden Leib nicht zur wirklichen Umgrenzung haben kann, ein im Wesen des Geistes selbst gegründetes, also notwendiges. Dieses Faktum, daß der Geist eine realiter völlig isolierte Stelle im Leibe inne hat oder, was dasselbe besagt, daß sich der eigene Leib gegenüber dem eigenen »Bewußtsein« als prinzipiell und deshalb unaufhebbar jenseitiger gibt, muß man nun allerdings wiederum als solches sehen, um seiner gewiß zu werden. Es handelt sich hier letztlich um dieselbe Aufgabe wie die oben bezüglich der empfindungsmäßigen Gegebenheit des einzelnen Bestandes herausgestellte, und insofern sind wir mit dieser Betrachtung nicht eigentlich über das Vorige hinausgekommen; aber wir glauben doch, daß der Blick auf die gewissermaßen breitere, weil auf den ganzen Leib bezogene Anschauungsgrundlage, die zudem durch das ganz konkret angegebene Lokalisationsverhältnis zwischen Geist und Leib eine besondere Deutlichkeit erhielt, die Gel-



tung des behaupteten Tatbestandes (der realen Transzendenz des »empfindungsmäßig Erscheinenden«) befestigen muß. Denn dies eine Eine dürfte vollkommen deutlich sein: wenn schon der Leib selbst als ein prinzipiell Transzendentes dem Bewußtsein gegenübertritt, so natürlich ebenso alles das, was nun wiederum am Leibe, sei es »innerlich« oder »äußerlich«, empfindungsmäßig »zur Erscheinung gelangt«. Und wenn der Leib als eine seinsmäßig in sich selbst gewurzelte Entität »erscheint« (also eine Realentität im strengsten Sinne), so erscheint das empfindungshaft an ihm Auftretende als etwas in diese Realentität rückwärtig Hineingebundenes — ganz ähnlich wie sich der Ton als ein in das reale Körperding rückwärtig hineingewurzelter und damit an dessen eigenständiger Realität teilnehmender gibt. Die Möglichkeit allerinnigster gegenständlicher Beziehung und Umfassung ist dadurch so wenig auf der einen wie auf der andern Seite ausgeschlossen.

Eines muß noch, naheliegender Mißverständnisse wegen, hinzugefügt werden. Wir sagten früher, daß so etwas wie die empfindungsmäßige Gegebenheit von Härte zunächst mit der Wendung phänomenal gekennzeichnet werden könnte, daß mich hier etwas von außen her persönlich bedrängt. Es könnte nun scheinen, als ob das sodann fixierte Moment der realen Transzendenz, das jedem empfindungsmäßig Gegebenen notwendig anhaftet, speziell jenem Faktum der Gegebenheit »von außen her« gerecht werden soll. Nachdem wir aber jetzt gesehen haben, daß auch der eigene Leib zu dem in realer Transzendenz »empfindungsmäßig Erscheinenden« gehört, muß diese Meinung von selbst hinfällig werden. Denn von dem eigenen Leib kann gewiß nicht gesagt werden, daß er mich, insofern ich ihn von innen her empfinde, von einer ichjenseitigen Sphäre aus bedrängt, sondern er gehört dem Erlebnis nach in seiner ganzen Totalität zu mir (resp., soweit er als ein zu mir gehörender erlebt wird, wird er eben von innen her als mein Leib erlebt). Die reale Transzendenz gegenüber dem Bewußtsein, die wir im Auge hatten, muß also unterschieden werden von der »Ichjenseitigkeit« eines nicht zu mir gehörigen, wenn auch gegebenenfalls mich von außen her persönlich bedrängenden Bestandes. Die reale Transzendenz dem Bewußtsein gegenüber ist sowohl mit der Gegebenheit des eigenen Leibes wie mit der des ichfremden Bestandes verbunden; die »Ichjenseitigkeit« dagegen nur mit der empfindungsmäßigen Gegebenheit dieses letzteren.

Insofern wir die empfindungsmäßige Gegebenheit ichfremder Bestände als ichfremder aufklären wollen, müssen wir also auch die



Frage beantworten, womit denn das Moment der Ichfremdheit eines doch zugleich an mir persönlich »erscheinenden« Bestandes gegeben ist. Dies wird in der Tat später geschehen; aber es ist dies erst möglich, wenn man die Empfindungsgegebenheit überhaupt und als solche geklärt hat, deren spezifische Problematik sich, wie wir jetzt wissen, sowohl in der Gegebenheit des eigenen Leibes »von innen her« findet, wie bei alledem, was an diesem Leibe nach innen hinein erscheint – mag es wie immer seinen ichjenseitigen »Ursprung« an sich tragen.

Wenn wir oben besonderes Gewicht darauf legten, daß das Moment der Gegebenheit »von außen her« in der phänomenalen Fixierung der Empfindungsgegebenheit ichfremder Bestände wirklich erhalten bleiben muß, da sonst das Erlebnis den Charakter eines sachlichen Fundierungserlebnisses für die Beurteilung der materialen Qualifikation realer Dinge verliert, so ist mit dem bisher Ausgeführten schon ein wesentlichster Schritt für die Sicherung dieses Moments getan, obwohl wir zunächst nicht auf es selbst, sondern auf das ganz andere der realen Transzendenz gestoßen sind. Denn mit der (durch die Fixierung der realen Transzendenz zurückgewiesenen) Interpretation, daß es sich »in Wahrheit immer nur um ein Erscheinen im Bewußtsein handeln kann«, wäre die Möglichkeit, daß sich bestimmte Empfindungserlebnisse immanent auf ichfremde reale Gegenstände beziehen, von vornherein aufgehoben; mit der Fixierung der realen Transzendenz dagegen ist diese Möglichkeit wieder gewonnen. Damit ist also das Moment der Gegebenheit »von außen her« zwar nicht erledigt, aber doch vorläufig in seinem möglichen Bestehen gesichert. –

Da es sich uns, wie gesagt, zunächst um das Problem handeln wird, wie eine »sinnliche Gegebenheit«, also eine Selbstankündigung realer Bestände in ihrem realen hic et nunc möglich ist, wenn diese Selbstankündigung auf einer persönlichen Bedrängnis meiner selbst beruht oder in ihr besteht, ohne daß doch die persönliche Bedrängnis, wie wir jetzt wissen, direkt das Bewußtsein betrifft, so können wir nunmehr ebenso die empfindungsmäßige Gegebenheit eigener Leibzustände heranziehen wie diejenige ichfremder Bestände. Denn das Moment der »persönlichen Bedrängnis« ist mit dem Umstand, daß es sich nicht mehr um eine solche gänzlich ichfremder Bestände handelt, nicht aufgehoben. Wenn der eigene Leib empfindungsmäßig von innen her gegeben ist, so ist es eben das Eigentümliche an seiner Gegebenheitsweise, daß er sozusagen als persönliche Begrenzung meiner selbst in mir

selbst auftritt – eine Begrenzung, die mich »bedrängt«, weil mein inneres und eigenes Aktions- und Seinsbereich hier eine unüberwindliche Schranke findet. Dieses Moment aber ist es eben, das mich ihn von innen her empfinden läßt, das mir sein reales hic et nunc sinnlich bemerkbar macht. Und wenn ich so den Leib im allgemeinen empfindungsmäßig habe, so im besonderen alles das, was diese leibliche Begrenzung meiner selbst noch irgendwie »betont«: wie eine Spannung im Kopf oder einen Krampf im Fuß. Es müssen diese Dinge hier nur eben angedeutete bleiben; wir werden später auf alles das im einzelnen eingehen können.

Da nun andererseits dieser sich in seinem realen Gegenwärtigsein durch eine persönliche Bedrängnis meiner selbst »ankündigende« Leib mit seinen wechselnden Zuständen vom »Bewußtsein« ebenfalls realiter abgetrennt ist, so wiederholt sich die Frage: wie kann das Empfundene – dem Erlebnis nach – mich persönlich bedrängen, wenn es nicht mein Bewußtsein bedrängt; oder gegenstandstheoretisch gewendet: wie kann es an mir oder gar in mir, wenn auch nur peripherisch erscheinen, wenn es nicht an oder im Bewußtsein erscheint?

Das Einzige, was nach der bisher eingeschlagenen Richtung (nämlich die besondere Stellung des spezifisch empfindungsmäßig Gegebenen zum Ich in einer besonderen Beziehung zum Bewußtsein zu suchen) allenfalls noch erwähnt werden müßte, wäre: daß es sich auch nicht um ein Erscheinen sozusagen »von draußen her, aber in das Bewußtsein hinein oder hinüber« handeln kann, so daß durch das Moment des »von draußen her« die reale Transzendenz, durch das Moment des »in das Bewußtsein hinein« das persönlich bedrängende Erscheinen am Ich gesichert schiene. Bisher scheint es sich nämlich nur darum gehandelt zu haben, daß die Lösung nicht in dem Faktum des Erscheinens in der Bewußtseinssphäre selbst liegt (so wie ein purer Vorstellungsbestand in ihr auftaucht); hier aber würden wir ein Erscheinen haben, das ein Hereinkommen darstellt, obwohl es zugleich ein Draußenbleiben ist; von der bewußtseinsjenseitigen Stelle her drängt sich der betreffende Bestand in das Bewußtsein ein, wobei ihm sein realiter jenseitiger Ursprung anhaftet.

Diese Erwägung kann uns an früher Ausgeführtes erinnern: hatte uns nicht das eigentümliche Wesen »sinnfälliger Erscheinung« eben zu dieser Fixierung sachlich veranlaßt, daß hier ein Bestand von seiner bewußtseinsjenseitigen Stellung her sich in eine persönliche Beziehung zum Bewußtsein zu setzen ver-



steht? Aber wir sehen sofort, daß *dieser* Hinweis die gesuchte Lösung nicht in sich schließen kann, weil sich ja gerade die sinnfällige *Erscheinungs*gegebenheit darin von der Empfindungsgegebenheit deutlich *abhob*, daß die erstere ein prinzipiell vom Ich (nicht nur vom Bewußtsein) *getrenntes* (»*distanzhaftes*«) Erscheinen des Bestandes setzt, während eben das Auszeichnende der letzteren in dem Moment zu finden war, daß hier sich die »Erscheinungsstelle« *an* oder *in* mir befindet. Wir sehen, daß die Art der persönlichen Beziehung zum Bewußtsein, die in der *sinnfälligen* Erscheinungsgegebenheit realisiert ist (und gleichsam in einem »*Hineinleuchten* in das Bewußtsein *von ferne her*« besteht), das gesuchte Moment der persönlichen *Berührungs*beziehung nicht *ersetzen* kann, das die Empfindungsgegebenheit gerade zur *Empfindungs*gegebenheit macht.

Wenn wir dagegen die eben versuchte Interpretation, daß das Empfundene sich von seiner realen Seinsstelle *her in* das Bewußtsein *ein*drängt, *beim Wort* nehmen wollten, also dieses »Eindringen« von der jenseitigen Stellung her *nicht* mehr als eine sinnfällige *Selbstpräsentation* an der realen Eigenposition dem geöffneten Bewußtsein gegenüber auffassen, sondern als ein *wirkliches* »*Hinein*erscheinen«, wenn wir so sagen dürfen, *in* das Bewußtsein oder die Bewußtseinssphäre, so werden wir nach allem früher Gesagten leicht die Widersinnigkeit einer solchen Vorstellungsweise einsehen können. Das Bewußtsein ist gewiß kein Kasten mit »Gucklöchern«, durch die hindurch etwas wahrhaft *in* den »Innenraum« hineinscheinen oder hineinklingen könnte, so daß es sozusagen »halb draußen und halb drinnen« ist. Das Bewußtsein besitzt überhaupt nicht eine *Realabgrenzung* in dem Sinne, wie sie hier vorausgesetzt werden müßte. Wenn wir oben sahen, daß sich Realwelt und Bewußtseinssphäre prinzipiell nicht »schneiden« können, weil sie dimensionsverschieden sind, so ist schon damit dieser neue Anschauungsversuch ad absurdum geführt; denn was sich nicht schneiden kann, hat keine gemeinsame Grenze; und was keine gemeinsame Grenze hat, kann auch kein gemeinsames Objekt haben, das »zur Hälfte hier und zur Hälfte dort« sich befindet. Es *gibt* daher nur zwei Möglichkeiten: entweder gehört ein erscheinender Bestand *in* die Bewußtseinssphäre *hinein* und *zu* ihr; *dann* ist er der *Realwelt prinzipiell* und *absolut enthoben*; oder er hat seine Position innerhalb der Realwelt, dann ist er der *persönlichen Berührung mit dem Bewußtsein* oder der Bewußtseinssphäre prinzipiell und absolut entzogen und es bleibt nur die gegebenen-

falls vorhandene sinnfällige Präsentationsgegebenheit übrig. Da nun der Empfindungsbestand als »erscheinender« nicht in die Bewußtseinssphäre hineingenommen werden kann, ist er damit völlig aus ihr herausgesetzt — in genau demselben Sinne und in demselben Ausmaß herausgesetzt wie der sinnfällige Erscheinungsbestand. Und wenn wir zum Schluß das Verhältnis dieser beiden Typen sinnlich zugehender Gegebenheitsinhalte zum Bewußtsein (nicht zum Ich) noch einmal rein aspektmäßig vergleichen, so scheint es uns auch so völlig deutlich herauszutreten, daß in ihrer eigentümlichen »Abgetrenntheit« vom Bewußtsein (die allem »Getragensein vom Bewußtsein« prinzipiell gegenübersteht) nicht der geringste Unterschied zu finden ist. Der Versuch, den Gegensatz zwischen »Erscheinungsgegebenheit« und »Empfindungsgegebenheit« in der verschiedenen Beziehung zum Bewußtsein zu finden, ist damit als gänzlich gescheitert und die beschreibende Fixierung des Unterschiedes S. 430 als in zunächst diesem Punkt ungültig anzusehen.

Aber vielleicht ist nur eine verhältnismäßig geringfügige Korrektur nötig, um die früher gegebene Präzisierung des Gegensatzes der nunmehr erreichten Anschauungsweise anzupassen. Wir haben ja schon in den letzten Ausführungen mehrfach zwischen »Bewußtsein« und »Ich« unterscheiden müssen; wenn wir nun diesen Unterschied einführen und den Empfindungsbestand im Unterschied zum Erscheinungsbestand statt an der Peripherie des Bewußtseins — an der des Ich erscheinen lassen, während die Beziehung zum Bewußtsein als eine gleichgestellte angesetzt wird, so scheint die Auffassung schon rektifiziert.

Überlegen wir, weshalb uns das Bewußtsein als solches zunächst derjenige Ort zu sein schien, auf den bezogen sich der Gegensatz zwischen Erscheinungsgegebenheit und Empfindungsgegebenheit allererst ausweisen müsse. Es geschah deshalb, weil auch die Empfindungsgegebenheit (nach dem bisherigen Anschauungsstand) als eine »gegenständliche Inhaltspräsentation« aufgefaßt werden mußte und doch nur das Bewußtsein der mögliche Aufnahmeort für gegenständliche Darbietungen sein kann. An diesem letzteren müssen wir auch jetzt noch festhalten; es hat schlechthin keinen Sinn, von dem Erleben einer »Inhaltspräsentation« zu sprechen, ohne sich dabei das Bewußtsein als aufnehmenden »Gegenpart« zu denken. Aber sind wir nicht von diesem Faktum etwas voreilig zu dem Schluß gelangt, daß sich nun auch das Spezifische der Empfindungsgegeben-

heit gerade an der Stelle dieser Beziehung zum Bewußtsein auffinden lassen müsse? Könnte nicht der empfundene Bestand als solcher zwar anderswo oder an einer andern Stelle »auftauchen« als der Erscheinungsbestand im echten Sinne (also in einem Bereich, das wegen irgendeiner besondern Artung als »Ichbereich« umgrenzt wird oder doch an der Peripherie dieses Bereichs), ohne daß er darum in eine »nähere« Beziehung zum Bewußtsein selbst zu rücken brauchte? Irgendwie zeichnet sich ja das Ichbereich sicherlich für das Bewußtsein als etwas Besonderes innerhalb der sonstigen jeweilig gegebenen Realwelt ab[1]; warum sollte nicht der Unterschied zwischen Erscheinungsgegebenheit und Empfindungsgegebenheit sehr einfach darin bestehen, daß sich der empfundene Bestand innerhalb dieses Bereichs oder an seiner Peripherie darbietet, der erscheinende dagegen außerhalb dieses Bereichs? Festgehalten müßte dabei nur werden, daß der an und für sich nicht präsentationsfähige Empfindungsbestand allererst in der Beziehung zum Bewußtsein zu einem »sinnlich erscheinenden« gemacht wird; denn wer anders als das Bewußtsein sollte etwas zur gegenständlichen Selbstpräsentation hervorlocken können? Insofern könnte die Empfindungsgegebenheit auch jetzt noch eine erlebte immer nur so weit genannt werden, als sie mit dem Bewußtsein in Kontakt steht. Das würde aber an und für sich dem Tatbestand, daß der Empfindungsinhalt nicht in oder am Bewußtsein auftritt, sondern sich wie der sinnfällige Erscheinungsbestand dem Bewußtsein gegenüber von außen her darbietet, keineswegs widersprechen; denn weshalb sollen wir uns — ganz abgesehen davon, ob die Sache wirklich so liegt — nicht vorstellen können, daß das Bewußtsein einen realen Bestand, der mit dem Ichumkreis in Berührungsbeziehung steht, auf Grund der durch das Ichganze irgendwie realiter vermittelten Beziehung zu ihm zur Selbstpräsentation hervorzwingen könnte? Es würde sich dann um eine gewissermaßen zweischichtige Sachlage handeln: primär machte das Bewußtsein den Bestand zu einem sich selbst in das Ich hinein präsentierenden; sekundär sichtet es diesen Bestand auf Grund seiner Selbstpräsentation an der Peripherie des Ich. Beispielsweise gesprochen: primär macht das Ich »kraft« seines Bewußtseins die Härte des Dinges, das es berührt, zu einer nach innen hinein sich zeigenden oder darbie-

1) Allerdings muß es hier noch um so unklarer bleiben, worin in concreto diese Abgrenzung besteht, als, wie wir wissen, das leibliche Sein nicht zur Abgrenzung benutzt werden kann, da sich gegenüber seiner Ichangehörigkeit genau dieselbe Frage erhebt.



tenden; sekundär stützt es sich auf diese gesichtete Darbietung in seinem Urteil über die materiale Qualifikation des Dinges.

Wenn wir soeben eine »Selbstpräsentation« auch des Empfundenen dem Bewußtsein gegenüber voraussetzten, so hat das jetzt seine sachliche Berechtigung: da der empfundene Bestand als sinnlich gegebener aus dem Bewußtsein in demselben Sinne herausgesetzt wurde wie der farbige und tönende Erscheinungsbestand, so läßt sich vorläufig eine andere »Selbstankündigung von der realen Stelle her« als die einer sinnfälligen Selbstpräsentation nicht denken. Wie anders sollte sich der Empfindungsbestand von seiner bewußtseinsjenseitigen Realposition her eben diesem Bewußtsein bemerkbar machen? Man kann unter diesem Gesichtspunkt den am Leibe oder im Leibe auftauchenden Empfindungsbestand förmlich wie eine eigentümliche Färbung eben dieser Leibesstelle sehen; durch diese Gefärbtheit scheint sich die materiale Qualifikation oder der Leibeszustand von der Realstelle am Leibe aus dem Bewußtsein darzubieten. Wobei der Ausdruck »Färbung« oder »Gefärbtheit« natürlich nur die Artgleichheit dieser Gegebenheitsweise mit der des wirklich Farbigen oder des Tönenden treffen soll, während die hier speziell verstandene Weise der »Gefärbtheit« einen ebenso besonderen und einzigartigen Charakter hat wie die des Farbigen und des Tönenden.

Der Tatbestand, daß es sich hier ebenfalls um eine Selbstpräsentation handeln würde, widerspricht dem anderen, daß diese Bestände allererst im Kontakt mit dem Bewußtsein zur sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit »hervorgezwungen« werden sollen, keineswegs. Im Gegenteil ist eben dieser Punkt auf das schärfste zu betonen, daß es sich nur um eine Hervorlockung zur Selbstpräsentation handeln kann – daß das Bewußtsein den sich mit dem Ich berührenden Bestand zu einem solchen macht, der sich nunmehr von sich aus nach innen hinein zeigt, und daß ich daher ein Recht habe, mich auf diese allererst in der Beziehung zu meinem Geist hervorgebrachte sinnfällige Erscheinung in meiner Realbeurteilung sachlich zu stützen. Daß diese Bestände erst durch den Kontakt mit dem Bewußtsein veranlaßt würden, sich zu präsentieren, macht den objektiven Wert dieser Präsentation natürlich nicht zunichte. Es ist so besonders wichtig, dies zu betonen, weil wir ja sonst mit unserem jetzigen Fassungsversuch wieder auf eine schon überwundene Stufe der Betrachtungsweise zurücksinken würden (auf der wir noch die Stellung, die auch das Empfundene als ein sich in seinem realen hic et nunc persönlich Ankündigendes hat, übersahen), während doch jede neue Fassung Schiefheiten und sachliche Unstim-



migkeiten der vorigen überwinden ſoll, ohne dabei ſelbſtverſtändlich die mit der vorigen gerade korrigierten Fehler wieder aufzunehmen.

Wir hätten ſo einen Standort erreicht, von dem aus wir aufs neue eine Fixierung des Unterſchiedes zwiſchen »*ſinnfälliger Erſcheinungsgegebenheit*« und »*Empfindungsgegebenheit*« verſuchen können. Sie müßte etwa ſo ausſehen:

Sinnfällige Erſcheinungsgegebenheit: Selbſtpräſentation eines Beſtandes von einer *ichjenſeitigen* Stelle her, gegründet in der präſentationsfähigen *Eigennatur* des Beſtandes.

Empfindungsgegebenheit: Selbſtpräſentation eines Beſtandes *von der Peripherie des Ichbereichs her*, hervorgerufen *durch* die Beziehung zum Bewußtſein.

Beide aber, das Empfundene wie das Erſcheinende, ſind als ſinnlich gegebene Beſtände *der Bewußtſeinsſphäre realiter tranſzendent*.

In dem letzterwähnten Punkt liegt das eigentlich Neue und Entſcheidende dieſes Faſſungsverſuchs. Was die *poſitive* Charakteriſtik der Empfindungsgegebenheit betrifft, ſei gleich darauf hingewieſen, daß ſie nicht eigentlich auf *ſehendem*, alſo rein phänomenologiſchem Wege gefunden wurde. Nicht drangen wir *direkt* in ihr Weſen ein, wie es ſich gibt, ſondern wir waren durch ein gewiſſes Hin und Her von allerlei Argumentationen betreffs ihrer in eine ſachliche Zwangslage geraten, aus der es keinen anderen Ausweg als die angegebene Auffaſſung zu geben ſchien. Eine ſolche Methode hat ſtets ihre ſachliche Gefährlichkeit; denn in derlei Argumentationen iſt man allzuleicht geneigt, etwas als unmöglich anzuſehen und damit zu *überſehen*, was doch das Sein ſelbſt in ſeiner immer wieder neuen Einzigartigkeit bei einem genaueren Hinſehen faktiſch möglich *macht*. Und doch haben wir mit voller Abſichtlichkeit zunächſt in relativ unſichtiger Weiſe und gleichſam »über den Kopf« der Empfindungsgegebenheit hinweg diskutiert, weil es nur ſo gelingen konnte, eine Auffaſſungsweiſe wirklich herauszuſtellen, die *gewiſſe* Anknüpfungspunkte in der phänomenalen Sachlage in der Tat *beſitzt* und daher ſehr leicht für eine ſachlich wirklich angemeſſene Anſchauung genommen werden kann, die aber doch *letztlich* durchaus *nicht* haltbar iſt; wir *mußten* ſie aber herausſtellen, um ſie, die ſich der Erkenntnis von dem wirklichen Weſen der Empfindungsgegebenheit immer wieder in den Weg geſtellt hätte, ſchließlich Schritt für Schritt in ihrer inneren Unhaltbarkeit aufzudecken. Allgemein geſagt handelt es ſich dabei um eine Anſchauung (ſie liegt allen unſeren bis-

herigen Interpretationen zugrunde und wird in fast allen durch die Literatur bekannten Behandlungen dieses Gegenstandes, sei es in implizierter oder ausdrücklich hervorhebender Weise, vorausgesetzt), nach der die Empfindung eine Art sinnlicher Erscheinungsgegebenheit unter andern Erscheinungsgegebenheiten darstellt, nach der die empfundene Qualifikation als empfundene — prinzipiell genommen — dieselbe Stellung zum Ich und zum Bewußtsein besitzt wie etwa die gesehene Farberscheinung oder der gehörte Ton; und das ist die Stellung, die ein sinnlich zugehender Bestand als ein erscheinender und damit nur vom Bewußtsein in seiner sinnlichen Gegebenheit aufnehmbarer besitzt; er kann dem Ich nur insofern und insoweit sinnlich »zuwachsen«, als er »Inhalt« oder »Gegenstand« des Bewußtseins wird. Daß aber das Empfundene als Empfundenes, also sinnlich Zugehendes in keinem Sinne Inhalt oder Gegenstand des Bewußtseins ist, sondern in einem absolut anderen Gegebenheitsverhältnis zum Ich steht als alles Erscheinende schlechthin (auch wenn dieser Ausdruck im weitesten Sinn genommen wird), das zu zeigen ist der letzte Zweck aller dieser Ausführungen. Diese Erkenntnis setzt jedoch schließlich eine Untersuchung über das eigentliche Wesen der Ichstruktur, resp. den ontischen Aufbau des Ich voraus, die zu so fundamental andersartigen Ergebnissen führt, als die traditionelle Psychologie über diesen Punkt anzugeben und anzuerkennen pflegt, daß wir es nicht eher versuchen können, diese Dinge darzustellen, als bis völlig klar herausgetreten ist, daß man jedenfalls auf dem bisher beschrittenen Wege dem so absolut eigenartigen Wesen der Empfindungsgegebenheit nicht gerecht wird. Dies nachzuweisen befinden wir uns aber auf dem besten Wege.

Wir stehen nämlich an einem wichtigen Wendepunkt. Bei den an die jetzt erreichte Fassung sich anschließenden Analysen wird sich gerade das Eine nunmehr herausstellen, daß von einer sinnlichen Erscheinungsgegebenheit auf der Seite der Empfindung überhaupt nicht die Rede sein kann. Dann erst wird sich das Problem der Empfindungsgegebenheit wirklich präzisieren lassen und die Notwendigkeit zutage treten, von ganz anderen Punkten aus, als es bisher geschah und geschehen konnte, die Sache anzufassen. Wir möchten zu diesem Zweck noch einiges in direktem Anschluß an das vorige erwähnen und werden dann in eine genaue Einzelanalyse der »sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit« als solcher eintreten.

Es sei zunächst eine Sachlage angeführt, die in eigentümlicher Weise für die oben präzisierte Fassung der Empfindungsgegebenheit

zu sprechen scheint: wenn ich etwa zwecks theoretischer Untersuchung der Empfindungsgegebenheit in mir selbst sozusagen herumsuche oder herumleuchte, um konkrete Beispiele für Empfindungserlebnisse zu finden, so kann das tatsächliche Auffinden solcher Empfindungen (z. B. einer Spannungsempfindung in der Stirn) eigentümlich dadurch charakterisiert sein, daß die Empfindung erst von dem Augenblick an, in dem mein innerer Blick ganz zufällig auf die betreffende Stelle fällt, eine »erlebte« zu sein anfängt. Nicht nur wird sie, wie ja selbstverständlich, jetzt erst eine bewußt gesichtete oder überhaupt gesichtete, sondern ich habe das deutliche Bewußtsein, daß sie vorher schlechthin noch nicht »für mich« vorhanden war. Die Erhellung, die der Stelle durch den auf sie fallenden Bewußtseinsstrahl zuteil wird, scheint die Empfindung als erlebte Empfindung in der Tat erst hervorzurufen oder hervorzulocken. Es kann hier, so sieht es wenigstens für mein aktuelles Erleben aus, keine Rede davon sein, daß ich die Spannung vorher schon dumpf oder unterbewußt empfunden hätte, sondern sie war auch — in dem primitivsten Sinne genommen — noch nicht »da«.

Dabei ist es nun ebenso bezeichnend für die Sachlage, daß das Empfundene, wenn es einmal durch die Sichtung zur »Erscheinung« gelangt ist, dann den unaufhebbaren Charakter eines an der »Ichperipherie« sich selbständig oder rein von sich aus bemerklich machenden Inhalts hat. Dadurch bekommt die Sachlage ein vollkommen anderes Aussehen, als sie haben würde, wenn das Bewußtsein nur eben aus sich heraus irgendeinen Bestand zur »Vorstellungserscheinung« hervorzwänge, wobei dann dieses Erscheinende ein vom Bewußtsein »gehaltenes« oder »getragenes« bleibt: hier dagegen gelangt durch den erhellenden Bewußtseinsstrahl etwas zum »Dasein für mich«, das sich — wenn einmal gesichtet — von seiner realen Stelle aus selbständig bemerklich macht. Also ein Erlebnis, das genau das zu enthalten scheint, was wir oben als charakteristisch für die Empfindungsgegebenheit überhaupt hinzustellen versuchten.

Man nehme hierzu noch folgendes: wenn ein solcher Empfindungsbestand erst einmal gesichtet und damit als erlebter konstituiert wurde, dann braucht er bei Fortwendung des Bewußtseins nicht gleich wieder zu verschwinden, sondern er bleibt »normalerweise« noch irgendwie im Hintergrund stehen, um dann allerdings bei weiterhin andauernder geistiger Fortkonzentration in demselben Dunkel unterzutauchen, aus dem er hervorgeholt war. Spricht nun



diese Möglichkeit, daß er auch bei Fortwendung des Bewußtseins noch »da« sein kann, schon gegen die Auffassung seines prinzipiell erscheinungsmäßigen Charakters? Gewiß nicht. Auch dieser Sachlage gegenüber läßt sich die Analogie mit der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit noch durchaus aufrechterhalten. Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß es ja gerade als in dem eigentümlichen Wesen der Sinnfälligkeit als solcher gründend erkannt wurde, daß dieses Sinnfällige auch dann noch ein Erscheinungsdasein vor mir haben kann, wenn der lebendig-geistige Kontakt unterbrochen ist. Hierbei sind zwei Fälle zu unterscheiden, von denen wir bisher nur einen erwähnten: man kann den lebendig-geistigen Kontakt künstlich aufheben und dabei doch noch ausdrücklich von innenher dem Erscheinenden gegenüber geöffnet und damit zu ihm hingewendet bleiben. Nun kann aber andrerseits auch irgendeine Vertieftheit des Geistes in andere gegenständliche Sphären eine natürliche Grundlage für den momentanen Abbruch der lebendig-geistigen Beziehung mit der Realwelt bilden. Dann bin ich natürlich auch nicht mehr von innenher ausdrücklich dieser Welt zugewendet. Trotzdem aber bleibt sie auch hier, wenn auch nur hintergrunds- oder umgebungsmäßig, als sinnfällige »um mich herum« stehen, indem sie sich dem auch jetzt noch »offenen« Bewußtsein von sich aus bemerklich macht. Das Bewußtsein bleibt ein dem Sinnfälligen gegenüber entsprechend »offenes«, auch wenn die Zugewendetheit und das ausdrückliche »Sich öffnen« von innen her, mit dem wir bisher immer noch rechneten, entfällt. Über den Tatbestand, daß auch diese durchaus notwendige »Offenheit« gegebenenfalls entfallen kann, werden wir später sprechen (bei den Pseudo-Empfindungsfällen). Äußerlich kann sie durch das Schließen der Augen und Ohren versperrt werden.

Wie steht es nun auf der Seite der Empfindungsgegebenheit? Zwar gibt es hier keine künstlich verschließbaren Augen und Ohren; aber doch so etwas, was man als bestehenbleibende »Öffnung« oder »Geöffnetheit« des Bewußtseins bezeichnen könnte, wenn in jener Übergangssituation der lebendig-geistige Kontakt mit dem Empfindungsbestand abgebrochen ist und das Empfundene doch noch irgendwie hintergrundsmäßig »sichtbar« ist. Es ist so, als wenn die einmal erfolgte Zuwendung zu der betreffenden Leibesstelle hin einen »Durchbruch« geschaffen hätte, durch den hindurch sich die Empfindung auch dann noch bemerklich machen kann, wenn der Geist sich schon wieder in sich selbst zurückgezogen hat; immer noch »scheint« gleichsam die Empfindung von sich aus durch das nun einmal zu ihm

hin »aufgetane Tor« in den Geist hinein. Genau so, wie die farbigen und tönenden Erscheinungen durch die offenen Tore der äußeren »Sinne« zum Geist hinüberscheinen oder -tönen (vgl. den Abschnitt über die »sinnfällige Erscheinungsgegebenheit«). Ein Unterschied trat allerdings hiermit schon hervor, über dessen Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit wir hier noch nichts ausmachen können: bei der echten Erscheinungsgegebenheit scheint es sich um an und für sich »offene« Stellen den Außenweltsbeständen gegenüber zu handeln — eben der Sinne, die nur gegebenenfalls einmal verschlossen sein könnten —, den am oder im Leibe auftretenden Empfindungsbeständen gegenüber dagegen um eine »Öffnung«, die allererst mit einer lebendigen Zuwendung des Geistes geschaffen werden muß und als solche vollständig wieder verschwinden kann. Aber wenn wir diesen Unterschied vorläufig so stehen lassen, dann hat es wirklich den Anschein, als ob wir eine Sachlage gefunden hätten, die in prägnanter Weise die mit der letzten Fixierung niedergelegte Auffassung von der Empfindungsgegebenheit bestätigt; und wir müssen gestehen, daß sie für sich genommen immer wieder dazu verführen kann, auch das Empfindungserlebnis als in dem Sinne daseinskorrelativ auf das Bewußtsein zu denken, wie es jede gegenständliche Gegebenheit naturgemäß ist.[1]

Aber verlassen wir diesen Fall, ohne ihn jetzt wirklich aufzuklären, und wenden wir uns einer anderen konkreten Sachlage zu, die von vornherein sich weit weniger als die vorige der bisherigen Interpretation anpassen läßt.

Es handelt sich um die Fälle, bei denen man nicht anders als von einer prinzipiell »unterbewußten« Empfindungsgegebenheit sprechen kann. Daß eine Empfindung schon irgendwie dagewesen ist, ehe ich ein »Bewußtsein« von ihr habe, tritt naturgemäß erst rückwärtig heraus; das heißt: erst in dem Augenblick, in dem sie oder ihr Dasein mir zum Bewußtsein kommt, wird mir klar, daß sie auch vorher schon erlebt wurde. Im Gegensatz also zu der vorher erwähnten Sachlage habe ich hier rückwärtig das deutliche Bewußtsein, daß die Empfindung erlebnismäßig vorhanden war, ehe irgendeine Beziehung zum Bewußtsein bestand — wenn sie auch durch die nunmehr erfolgte Zuwendung des geistigen Blickes erhellt und aus ihrer rein gefühlsmäßigen »Tiefe« an die

1) Der Tatbestand, daß ein gegenständliches Gegebenheitserlebnis »daseinskorrelativ« auf das Bewußtsein ist, besagt natürlich nicht, daß auch der in diesem Gegebenheitserlebnis zugehende Bestand als solcher daseinskorrelativ auf das Bewußtsein sein muß.



helle Oberfläche des Erlebens gezogen wird. Man verwechsele diesen Fall nicht mit dem vorhin besprochenen Zwischenstadium, das eintrat nach der Fortwendung des Geistes und vor dem absoluten Versinken der Empfindung. Denn hier liegt doch das Empfundene, so lange es für mich vorhanden ist, immer noch irgendwie in der »Blickdimension« des Bewußtseins, wenn es auch nicht mehr ausdrücklich »gesichtet« wird; dieser Tatbestand bekundete sich eben darin, daß der Empfindungsbestand sich wie durch eine am Bewußtseinsbereich übriggelassene »Öffnung« diesem Bewußtsein immer noch präsentieren konnte. Jetzt aber ist es gerade das Charakteristische, daß keinerlei Zugang zum Bewußtsein bestanden zu haben schien, sondern daß sich das Empfindungserlebnis in dem »Dunkel« einer vom Bewußtsein vollständig abgeschlossenen Sphäre konstituierte.

Gewiß ein beachtenswerter Punkt. Denn wäre es faktisch so, daß ich etwas empfinden kann, ohne daß dieses Empfindungserlebnis in irgendeinem Bezug zu meinem Bewußtsein steht, so hätte eben damit die Empfindung eine ganz außergewöhnlich und vorläufig höchst problematische Stellung unter den Gegebenheitserlebnissen. Wenn wirklich ein »unterbewußtes« Empfindungserlebnis in dem angegebenen strengen Sinne als möglich erwiesen werden könnte, dann würde das zugleich bedeuten, daß eben das Moment, das eine Empfindung gerade zur Empfindung macht, mit seiner Beziehung zum Bewußtsein nichts zu tun hat. Eine gegebenenfalls vorhandene Beziehung zum Bewußtsein (etwa in der Weise einer lebendigen oder starren Sichtung) würde dann nur die Bedeutung eines unter Umständen hinzukommenden Faktors besitzen, dessen Vorhandensein für die Konstitution der Empfindung als solcher nichts besagt. Zunächst mag noch der bloße Anspruch, so etwas überhaupt für sachlich möglich zu halten, unsinnig erscheinen: denn wie sollte mir etwas »gegeben« sein, wenn ich mir dessen nicht irgendwie, wenn auch in einem denkbar primitivsten Sinne, »bewußt« wäre. Es kann sich doch nur, so mag man denken, um ein, wenn auch noch völlig dumpfes und dunkles Bewußtsein handeln. Es ist vorläufig noch unmöglich, hierauf zu antworten; wir können nur auf die weiteren Ausführungen hinweisen.

Da ist zuerst der sehr wichtige Tatbestand zu erwähnen, daß es zunächst den Anschein hat, als ob selbst auch für diese Sachlage ein Analogon auf der Seite der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit zu finden sei. Gibt es nicht auch hier den Fall, daß ein Inhalt sozusagen schon »unterbewußt« erlebt wurde, ehe er irgendwie

in der faktischen Blickrichtung des Geistes liegt? Man denke etwa daran, wie ich bei Rückkehr aus einer geistigen Vertieftheit, der ich völlig ausgeliefert war, nunmehr rückwärtig merke, daß mir die ganze Zeit über das Summen einer Fliege oder das Steineklopfen auf der Straße »in den Ohren« gelegen hat[1] – ohne daß ich davon irgendein Bewußtsein hatte. Aber rückwärtig tritt es jetzt mit vollkommenster Evidenz hervor, daß ich es faktisch schon irgendwie, obzwar völlig unterbewußt, gehört hatte. Oder daß ich es nicht eigentlich gehört, sondern gleichsam »empfunden« hatte.

Es ist nun außerordentlich wichtig für uns, daß man in der Tat versucht ist, hier den Ausdruck »Empfindungsgegebenheit« zu gebrauchen. Er paßt besser als das rein gegenständlich orientierte »Hören« und »Sehen«. Und fragen wir, weshalb, so ist eben darauf hinzuweisen, daß es sich eigentlich nicht mehr um ein gegenständliches Erlebnis handelt, in dem etwas »für mich« da ist, weil ich es als dieses und an seiner Stelle auffasse; sondern ich erlebe den Inhalt nur insofern und insoweit, als »er mich an der Peripherie meines eigenen Seins bedrängen« kann: das Summen der Fliege lag mir »in den Ohren«, d. h., da ich nicht auf es hinhörte, folgte es mir gleichsam nach und bedrängte mich an mir selbst.

Genau dieselben beschreibenden Wendungen können wir also hier gebrauchen wie bei der echten Empfindungsgegebenheit, an der uns eben das Faktum, daß mich etwas »an der Peripherie meines eigenen Seins bedrängen kann«, so problematisch war. Es scheint sich nun herauszustellen, daß dasjenige, was uns als das spezifisch Auszeichnende der echten Empfindungsgegebenheit galt, auf der Seite der Erscheinungsgegebenheit auch möglich (wenngleich nicht immer vorhanden) ist. Also ist die »empfindungsmäßige Gegebenheit« nicht auf ein bestimmtes Sachgebiet beschränkt, sondern kann – als Gegebenheitsmöglichkeit wenigstens – alle Arten sinnlicher Gehalte zum »Objekt« haben?

Aber noch mehr: es wird sich bald herausstellen und läßt sich auch bei einem flüchtigen Blick auf die Sachlage schon ungefähr übersehen, daß sich dieser »empfindungsmäßige« Fall auf der Seite der

1) Daß für die Möglichkeit dieser Sachlage das Hörbare mehr geeignet ist als das Sichtbare, braucht vorläufig nicht zu stören. Es wird später seine Aufklärung finden. Hier kommt es zunächst nur darauf an, daß überhaupt auf der Seite der Erscheinungsgegebenheit ein derartiges Erlebnis gefunden werden kann.



Erscheinungsgegebenheit jedenfalls nicht unter vollständiger und absoluter Ausschaltung der »Bewußtseinssphäre« konstituiert, sondern daß ein Rest von Kontakt mit dieser hier ein wesentlich dazugehöriges Moment darstellt. Der »Empfindungsfall« muß dementsprechend auf dieser Seite als ein Grenzfall der Erscheinungsgegebenheit aufgefaßt werden.

Wenn nun wirklich der Nachweis möglich wäre, daß dieser »empfindungsmäßige« Fall der Erscheinungsgegebenheit ein echtes Analogon der eigentlichen »Empfindungsgegebenheit« darstellt, dann ist es um die Möglichkeit, einen prinzipiellen Gegensatz zwischen »Empfindung« und »Erscheinung« zu fixieren, geschehen. Dann kann es sich nur noch darum handeln, daß gewisse gegenständliche Bestände — also so etwas wie Härte, Rauheit oder auch Wärme und dergleichen — immer nur in dieser eigentümlichen empfindungsmäßigen Weise auftreten können, die einen Grenzfall der Erscheinungsgegebenheit darstellt, während es bei andern Beständen nur eben ein gewisser Ausnahmefall ist. Es muß ja allerdings von vornherein bedenklich machen, daß sich bei diesen letzteren Beständen (den sichtbaren und hörbaren) die »Empfindungsgegebenheit« immer dann sofort in eine echte Erscheinungsgegebenheit verkehrt, wenn der Geist aus seiner Abwesenheit zurückkehrt und den betreffenden Inhalt bewußt sichtet, während auf der andern Seite das Hinzutreten einer bewußten gegenständlichen Fassung für die spezifische Empfindungsstellung des betreffenden Gehaltes nichts zu besagen scheint: er bedrängt mich auch dann noch an der Peripherie meines persönlichen Seins. Aber es braucht ja keineswegs sachlich unmöglich zu sein, diesen eigentümlichen Unterschied auch innerhalb jener Interpretation des Ganzen aufzuklären.

Jedenfalls aber dürfte nun Eines klar sein: wenn sich umgekehrt die echte Empfindungsgegebenheit als eine mit dem »empfindungsmäßigen Fall« auf der Erscheinungsseite nicht analogisierbare Sachlage herausstellt, und wenn das gerade in dem wesentlichsten Punkt jenes hier immer noch notwendig vorhandenen Restes von Kontakt mit der Bewußtseinssphäre geschieht, dann dürfte es sehr schwer, ja, wie es uns scheint, gänzlich unmöglich sein, die echte Empfindungsgegebenheit überhaupt noch als eine Art »gegenständlichen Gegebenheitserlebnisses« aufzufassen. Denn mit dem empfindungsmäßigen Fall ist schon der äußerste Grenzfall gesetzt, der als solcher gerade noch den Ansprüchen eines gegenständlichen Gegebenheitserlebnisses genügt. Fällt auch der mit ihm gesetzte letzte

Rest von Kontakt mit dem Bewußtsein noch fort – läßt es sich wirklich einsichtig machen, daß in der echten Empfindungsgegebenheit auch dieser faktisch noch fortfallen kann, dann ist der Punkt erreicht, an dem es vollkommen deutlich wird, daß die echte Empfindungsgegebenheit überhaupt etwas ganz und gar anderes darstellt, als alle diese Interpretationsversuche voraussetzen. Wir haben dann die Sache an einen Punkt geführt, an dem es sozusagen nur ein allerletztes und eindeutiges »Entweder – Oder« gibt: entweder die echte Empfindungsgegebenheit ist – prinzipiell genommen – genau dasselbe wie der empfindungsmäßige Fall auf der Erscheinungsseite, oder wir müssen überhaupt und prinzipiell die gesamte Sphäre möglicher gegenständlicher Gegebenheitserlebnisse verlassen. Diesen Punkt wollen wir erreichen, und zwar so, daß das »Entweder – Oder« wirklich einsichtig wird; dann erst haben wir den Blick frei gemacht für eine direkte Inangriffnahme der echten Empfindungsgegebenheit.

Wir müssen, um für den von uns sogenannten »Empfindungsfall auf der Erscheinungsseite« ein eigentliches Verständnis zu gewinnen, den nächsten Abschnitt der Arbeit ganz und gar einer genauen Analyse der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit als solcher widmen. Das, was bisher über sie nur angedeutet oder worauf nur flüchtig und vorübergehend hingewiesen wurde, soll nunmehr in seiner Eigenart untersucht und wirklich gefaßt werden; dabei wird sich zum Schluß das Verständnis für den »empfindungsmäßigen« Fall fast von selbst ergeben. Die Untersuchungen des nächsten Abschnitts sollen aber nicht nur als vorbereitende Betrachtungen für die Aufklärung der echten Empfindungsgegebenheit angesehen werden, sondern es gehört auch zu den eigenen Aufgaben dieser Arbeit und im besondern dieses Kapitels, das Wesen der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit herauszustellen.

Die sinnfällige Erscheinungsgegebenheit als solche.

Es kommt uns zunächst darauf an, jenes in der sinnfälligen Erscheinung realisierte Moment der »Selbstpräsentation« seinem Inhalt und seinen Grundlagen nach einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Interpretieren wir diesen Ausdruck noch einmal in einer etwas anderen Weise als früher: wenn eine Gegenständlichkeit sich selbst präsentiert, so kommt sie dabei »ihrer ganzen Breite nach« (soweit sie überhaupt eine mir zugewandte Breite besitzt) oder auch: es kommt »Punkt für Punkt« ihrer Oberfläche, soweit mir diese zugewandt ist, »zur Auslage«. Dieser bildliche Ausdruck paßt darum besonders gut, weil ein »Ausgelegtes« (d. h.



ein in der Auslage Befindliches) *als* Dargebotenes *an seiner eigenen Stelle bleibt.*

Wir lassen dabei vorläufig mit Absicht im unklaren, was das eigentlich für Gegenständlichkeiten oder Bestände sind und sein können, die in einer solchen Weise »ausgelegt« oder präsentiert zu werden vermögen. Wenn wir sagen, daß ich das eine Mal den Stuhl nebenan mit »verdeckter« Anschaulichkeit sehe, das andere Mal in »unverdeckter« und das ist eben in *sinnfälliger* Weise, so mag sich der an positivistische Denk- und Anschauungsart Gewöhnte dabei die *pure farbige Erscheinung* des mir zugewendeten Stuhlteils denken, die als solche das eine Mal wahrnehmungsmäßig, das andere Mal vorstellungsmäßig gegeben ist; nach dieser Anschauung kommt dann dasjenige, was darüber hinaus die »*Total*gegenständlichkeit« ausmacht, für sich in *andern* sinnlichen Akten (des Hörens, des Riechens usw.) zur Gegebenheit, und zwar wiederum entweder zur wahrnehmungsmäßigen oder zur vorstellungsmäßigen. Wie wir früher schon einmal andeuteten, haben wir selbst durchaus nicht diese Auffassung: wir glauben vielmehr, daß schon in der mir zugewendeten farbigen Erscheinung *selbst* viel mehr zur »Auslage« kommt als diese farbige Erscheinung *rein für sich genommen*; wir glauben und werden das im nächsten Kapitel dieser Arbeit explizite nachzuweisen versuchen, daß auch die den Stuhl gleichsam füllende oder auch fundierende *Materialität* in die farbige Erscheinung sozusagen »hineinragt« und dementsprechend *mit* ihr dargeboten wird — oder eigentlicher gesprochen: daß es eben die spezifische *Funktion* der farbigen Erscheinung ist, die materielle Innerlichkeit des Körperdinges in den entsprechenden Fällen zur *dargebotenen Erscheinung* nach außenhin zu bringen, wie ebenfalls die spezifische Funktion der »Tonerscheinung«, das »materielle Leben«, wenn wir so sagen dürfen, oder die »innere Bewegtheit« des materiellen Seins »*erscheinungsmäßig zu veräußerlichen*«; die sinnlichen Erscheinungen haben unserer Meinung nach *nicht* den Beruf, ein etwa noch dahinter vorhandenes »Ding an sich« *zuzudecken*, sondern im Gegenteil denjenigen, die »Welt an sich« zur *Aufdeckung* zu bringen. In den sinnfälligen Darbietungen wird das Buch der realen Welt *aufgetan*, nicht verschlossen.

Aber wie dem auch sei, *hier* können wir uns damit begnügen, die sinnfällige Oberfläche *rein für sich* zu nehmen — ohne Rücksicht darauf, was sie eventuell noch über sich selbst hinaus zur Darbietung bringen mag. Denn das Eine ist festzuhalten, daß eine sinnfällige Oberfläche *jedenfalls* ein *sich selbst Präsentierendes* ist.



Diese Selbstpräsentation als Selbstpräsentation ist eine »unmittelbare«, weil hier Darbietendes und Dargebotenes zusammenfällt, während jene Präsentation der materiellen Innerlichkeit eine »mittelbare« insofern wäre, als sie durch ein anderes, eben die sinnliche Oberfläche, zur Darbietung oder Auslage gelangt.

Es ist nun sehr wichtig einzusehen, daß eine solche Unmittelbarkeit der Präsentation nur dadurch möglich wird, weil in der sinnlichen Erscheinung der darbietende oder zur Auslage bringende Faktor zugleich das die Erscheinung spezifisch konstituierende Material darstellt. Die sinnliche Oberfläche ist nicht nur ein irgendwie Präsentiertes oder Ausgelegtes, sondern sie besteht schlechthin, wenn wir so sagen dürfen, aus »Auslage« oder »Präsentationsmaterial«.

Wir wollen jetzt genauer sein. Zwischen den zwei folgenden Dingen muß streng unterschieden werden: der »farbigen Erscheinung«, resp. der Farbe »als erscheinender« einerseits und dem »Quale Farbe« andererseits. Unter »Quale« ist nicht »Qualität« zu verstehen. Ein Quale kann zwar Qualität, d. h. anhaftende Eigenschaft eines Anderen sein, braucht es aber nicht. Wie z. B. eine reine Spektralfarbe wohl das Quale Farbe an sich selbst präsentiert, dieses letztere aber nicht als seine Qualität angesehen werden darf, weil gar nichts vorhanden, an dem dieses Quale als dessen Qualität sein könnte; denn der Schein besteht aus nichts anderem als eben aus Farbe; er ist sozusagen durch und durch Farbe. Trotzdem aber, das ist nun zu beachten, haben wir hier nicht etwa ein reines »Farbquale« vor uns, sondern ein in eine Erscheinung eingegliedertes, resp. sie allererst aufbauendes Quale.

Man muß mit andern Worten auseinanderhalten: die Qualität, die sich an einem selbst schon irgendwie aufgebauten Gegenstande befindet einerseits, und das Material, das eine Gegenständlichkeit allererst aufbaut andererseits. Das aufbauende Material ist — das Aufgebaute als Ganzes betrachtet — nicht Qualität an diesem, sondern, um ein altes Wort sinnvoll zu gebrauchen, seine »Substanz«[1]. In einer reinen Farberscheinung, wie z. B. in einem Regenbogen, ist das Farbquale die spezifische Substanz der als Farb-

1) Es ist dies ein möglicher Sinn des Wortes »Substanz«. Ein anderer und vielleicht prägnanterer schließt noch dies weitere Moment in sich, daß ein solches Material zugleich selbständiger Träger anderer Qualitäten zu sein vermag. In diesem Sinne könnte nur die ein Körperding konstituierende Materie als echte und eigentliche »Substanz« angesprochen werden.



erscheinung konstituierten Gegenständlichkeit. Hier ist nun gleichsam das Quale selbst und als solches in eine dingliche Form zusammengenommen. Ebenso ist aber das Farbquale die spezifische Substanz der »Oberfläche«[1] eines Körperdinges, wenn es auch in dieser seiner Stellung zugleich Qualität eben dieses Körperdinges ist. Wir werden später über das ontologische Recht, diese Unterschiede zu machen, noch eingehende Untersuchungen anstellen; wir müssen sie hier jedoch um der Klarheit des folgenden willen schon vorausnehmen. Auf der gegebenen Grundlage ist nämlich nunmehr das vorher Angedeutete besser zu formulieren: die »sinnfällige Erscheinung« ist darum eine »ihrer ganzen Breite nach dargebotene oder ausgelegte«, weil sie aus einem Material besteht oder aufgebaut ist, dessen Wesen es ausmacht, durch sich selbst in einer eigentümlichen Weise anzubieten oder auszulegen. Oder weil die eine sinnfällige Erscheinung aufbauende Substanz aus »ansprechenden« Quales besteht.

An den sinnlichen Quales, die das Material der sinnfälligen Erscheinungen ausmachen, als solchen also hängt die Möglichkeit der Selbstpräsentation des fertigen Ganzen. Ein solches sinnliches Quale aber ist dadurch eben ausgezeichnet, daß es durch sein eigenes Sein »anzusprechen« vermag. Oder anders ausgedrückt: weil Farbe und Ton in sich selbst und als solche ein »sprechendes« oder »sich äußerndes« Sein besitzen, muß auch alles, was aus ihnen aufgebaut oder gebildet ist, ein seiner ganzen solcherweise konstituierten Daseinsbreite nach selbst »sprechendes« und damit präsentiertes Gebilde sein.

Daß in und mit dieser sprechenden Natur der »sinnfälligen« Quales von dem Dasein und Sosein eines Anderen, wie z. B. von dem Dasein und der speziellen Artung von Materie gegebenenfalls »gesprochen« werden kann oder daß in und mit ihrem »Äußerungsdasein« ein Anderes zur Äußerung gebracht, resp. — um dieses nicht ganz zufällige Wortspiel zu gebrauchen — »veräußerlicht« werden kann, ist die eine Seite der Sache, mit der wir uns

1) »Oberfläche« ist selbstverständlich hier nicht nur die zufällige Schnittoberfläche des sozusagen fertigen Dinges, sondern die — prinzipiell genommen — sichtbare Außenseite von Materie überhaupt, der das prinzipiell unsichtbare »Innere« der Materie gegenübersteht. An dieses Innere könnte man natürlich durch keinen möglichen realen Schnitt durch das gegebene Ding hindurch »herankommen«; man würde immer nur wieder auf »Oberfläche« treffen.



hier noch nicht eigentlich beschäftigen. Die andere Seite besteht in dem Faktum der durch sinnliche Quales gesetzten Art und Weise des »Sprechens«, der »Äußerung« oder der »Kundgabe« selbst und der Möglichkeit einer rein aus solchem Material aufgebauten Entität: eben der sinnfälligen Erscheinung für sich genommen (mag sie ein selbständiges gegenständliches Dasein haben oder nur die »Oberfläche« einer anderen Realität bilden). Eine solche Entität bedarf, um präsentiert zu sein, nicht wiederum eines Präsentationsmittels — wie das Körperding eben, um sich nach außen hin aufzutun oder um Oberfläche zu werden des Mittels sinnfälliger, d. h. sprechender Quales bedarf; sondern in dem eigenen Sein der sinnfälligen Erscheinung als einem aus sprechendem oder kundgebendem Material aufgebauten Gebilde ruht die Vermittlung ihrer selbst. Oder: indem sie ganz und gar aus Äußerungsmaterial besteht, ist sie selbst ganz und gar »nach außen hin dargebracht«. Und damit ist sie — als selbständige Entität — durch und durch Oberfläche.

Diese eigentümlich »sprechende« Natur von Farbe und Ton muß nun allerdings als solche wiederum gesehen werden, um zu verstehen, was wir hier meinen. Wir haben keinen besseren Ausdruck, um das im Grunde so unvergleichliche Wesen dieser Gruppe sinnlicher Quales zu charakterisieren[1]. Darin liegt in der Tat ohne Zweifel, wie wir glauben, das Entscheidende ihrer merkwürdigen Seinsartung, daß irgendwie und auf irgendeine Weise durch sie reales Sein zur Präsentation gebracht wird. Diese Eigenheit aber, durch sich selbst oder durch das eigene Sein präsentieren zu können, scheint uns nicht besser fixierbar als durch die bildliche Wendung, daß wir hier ein durch sich selbst sprechendes, sich äußerndes oder kundgebendes Material vor uns haben. Farbe und Ton »sprechen« in spezifisch verschiedener Weise; aber sie haben eben darin die völlig gleiche Stellung und Artung, daß sie überhaupt sprechen.[2]

Wir sagten eben, daß es notwendig ist, auf die Sache selbst zu sehen, um den Sinn der gebrauchten bildlichen Wendung zu ver-

1) Wir fügen gleich hinzu, daß, wie wir glauben, die sinnlichen Quales, die den Geruch und Geschmack konstituieren, ein anderes Wesen besitzen. Sie sind nicht Weisen des »Sprechens« oder der »Kundgabe«, sondern Weisen der Affektion. Doch davon später.

2) Es ist zudem möglich, daß im Gebiet des Sichtbaren von der Farbe noch andere kundgebende Quales abgeschieden werden müssen — wie z. B. das Lichtquale. Doch möchten wir uns hierüber noch nicht entscheiden.



stehen. Aber noch nach einer anderen Richtung ist das erforderlich: nämlich um die Grenze der Anwendbarkeit des Bildes an der Sache selbst abzumessen. In unserem Fall nun liegt es speziell so, daß wir die für die Charakterisierung des Wesens der sinnfälligen Quales gebrauchte Ausdrucksweise: sie seien Formen einer »Äußerung« oder einer »Kundgabe« nach einer bestimmten Richtung wieder beschneiden oder binden müssen, die der Sache dem eigenen Sinn jener Ausdrucksweise nach mehr »Spielraum« gewährt als der wirklichen Charakteristik der Sache, also des sinnfällig Gegebenen, dienlich ist. Wir müssen nämlich hinzufügen, daß, wenn die sinnfällige Erscheinung, wie wir sagten, eine gleichsam »sprechende« ist, sie dann zugleich eine gleichsam nur »vor sich hin« sprechende ist; wenn die sinnfällige Erscheinung auf Grund des sie konstituierenden Materials durch sich selbst gleichsam »nach außen gelangt«, so ist doch dieses »Hinausgelangen« ein solches, das gleichsam schon an »der Schwelle wieder fixiert« ist. Oder: die sinnfällige Erscheinung besteht aus einer Darbietung ihrer selbst, in der sie sich zugleich vollständig bewahrt.

Wir können die Sachlage auch folgendermaßen wenden: wenn das sinnliche Quale — der ihm eigenen Natur gemäß — ein Gegenständliches zur Darbietung bringen oder es vermitteln soll, so ist dies Ziel sachlich nur erreichbar, wenn es in und mit seiner Vermittlung oder in und mit seiner Stellung als Kundgebendes den gegenständlichen Rahmen desjenigen nicht verläßt, das durch es vermittelt oder kundgegeben wird, — sei es die Oberfläche eines Körperdinges, sei es eine selbständige und wiederum in sich dinghaft gebundene Erscheinung oder sei es eine sozusagen »freie Sphäre«, wie sie etwa der Bereich der Himmelsbläue darstellt. Es ist ja im Grunde hiermit das oben fixierte Faktum, daß diese (vermittelnden) sinnlichen Quales zugleich das aufbauende oder konstituierende Material des Vermittelten sind, nur noch einmal von einer anderen Seite her gefaßt und betrachtet; denn was aufbauendes Material einer Gegenständlichkeit ist, muß sich natürlich im Rahmen dieser Gegenständlichkeit halten. Aber zugleich wollten wir jetzt dies Weitere zeigen, daß eben diese Stellung von den sinnlichen Quales selbst einen bestimmten Charakter verlangt, resp. einschließt, der durch den Hinweis auf ihre Eigentümlichkeit als »Äußerungsmittel« oder als eine Art und Weise der »Kundgebung« nicht nur nicht fixiert, sondern geradezu verdeckt wird. Denn das »Äußerungsmittel« pflegt sonst gerade das zu sein, was in der Äußerung »veräußert«, also fortgegeben

wird; und ein »Vermittelndes« scheint nur dasjenige sein zu können, was aus der zu vermittelnden Sache *heraustritt*.

In unserem Fall dagegen bleibt der Faktor, der zur Vermittlung dient und entsprechend das Geäußerte oder nach außen Gegebene vorstellt, *zugleich* in der Sache selbst *festgebannt* und *zurückgehalten*. Das aber ist — da es sich ja nicht faktisch um die Möglichkeit lebendiger Aktionen und Leistungen handeln kann — nur deshalb möglich, weil diese sinnlichen Quales zwar die Beschaffenheit eigentümlicher Formen der »Äußerung«, aber eben die Beschaffenheit einer *gleichzeitig in sich selbst »innegehaltenen* Äußerung« besitzen, weil sie zwar durch ihr eigenes Sein das nach außen Tretende und damit Vermittelnde sind, aber zugleich *in* diesem ihrem eigenen Sein »*zurückgehalten*« werden. Die Doppelnatur der sinnfälligen Erscheinungen *gründet* in der Doppelnatur dieser sinnlichen Quales. Nur die so gekennzeichnete Eigenart derjenigen sinnlichen Quales, um die es sich hier handelt, macht es *möglich*, daß sie *mit* ihrer Vermittlungsnatur gegebenenfalls in den strengen gegenständlichen Rahmen einer Dingeinheit eingehen können. Dies tritt ganz besonders deutlich da heraus, wo sie *materielles* Sein oder Geschehen zur Präsentation bringen; und deshalb sei zur Illustrierung folgendes kurz ausgeführt, obwohl der eigentliche *Nachweis* für die dabei heranzuziehenden Fakta erst in einem späteren Kapitel der Arbeit möglich ist; wir nehmen zur anschaulichen Vervollständigung des Ganzen diesmal ein Beispiel aus der Tonsphäre:

Achten wir etwa darauf, was phänomenal bei dem Ertönen eines Glockenschlages gegeben ist, so läßt sich zweierlei deutlich unterscheiden. 1. ein von der Anschlagstelle ausgehendes, sich zu mir her verbreitendes »*Tönen*«, das eine eigentümliche »Tonsphäre«, sozusagen einen »Tonhof« — in Analogie zu einem Lichthof — bildet. Und 2. der *Klang* selbst, der jedesmalig *mit* dem Anschlag entsteht und vergeht und *an* dem Anschlag »*haftet*«. Oder umgekehrt ausgedrückt und dem, was phänomenal vorhanden ist, besser angepaßt: neben der »Tonsphäre«, resp. *in* ihr — als ihr »*Kern*« — ist ein fest lokalisiertes (wenn auch nach seiner Lokalisationsstelle nicht immer bestimmbares) *Tongebilde* von nur momentaner Dauer gegeben, das ein bestimmt geartetes materielles Momentgeschehen zur unmittelbaren »Äußerung« (Präsentation) bringt. Der Klang gibt *sich* als der »nach außen dargebrachte« — hörbar gewordene — *Anschlag*. In der von der Anschlagstelle ausgehenden *Tonsphäre* dagegen ist von dem realen Ursprungs-

geschehen direkt nichts mehr enthalten. Dieses steckt phänomenal immer nur in dem momentanen Dasein des Klanges. Man kann auch umgekehrt sagen: wenn dieser letztere das selbst an einen einzigen »Zeitpunkt« gebundene Geschehen des Aufschlags zur Präsentation bringen soll, dann kann er selbstverständlich ebenfalls nur ein momentanes Dasein besitzen. Aber mehr noch — und damit kommen wir zu dem uns jetzt wesentlichen Punkt: wenn der Klang das an der realen Glocke haftende Geschehen »nach außen hin« darzubringen berufen ist — und als ein dazu berufener gibt er sich selbst —, so muß auch er genau dort haften, wo der Anschlag erfolgt, resp. er muß am Anschlag haften. Indem er ihn »vermittelt«, »nach außen bringt«, von ihm »spricht«, muß er ihm doch im strengsten Sinne eingegliedert bleiben. Würde es nichts weiter als ein pures »Hinaustönen« geben, so wie es die »Tonsphäre« darstellt, so könnte es nie zur Hörbarkeit des Daseins und Soseins dieses in die reale Welt fest eingebundenen materiellen Geschehens kommen. Oder denken wir etwa an einen Geigenstrich: der Geigenton begleitet gewissermaßen Moment für Moment des ihm zugrunde liegenden realen Geschehens, das in dem Gleiten des Bogens über die Saite besteht. Diesem Gleiten ist er als ein es nach außen darbringender oder kundgebender so innig an- oder besser eingepaßt, daß man versucht ist, von einer förmlichen »Färbung« des Bogenstrichs durch den Ton zu sprechen[1]. Diesen Aspekt gewinnt die Sachlage hier, weil das präsentierte Geschehen (im Unterschied zum Anschlag an die Glocke) ein Kontinuierliches ist. Im Gleiten des Bogens über die Saite vollzieht sich das, was sich im Anschlag an die Glocke nur einmal und

1) Man muß hier hinzufügen, daß andererseits gerade der musikalisch relevante Geigenton so gehört werden kann, daß er mit der materiellen, wie überhaupt mit der ganzen realen Welt nichts mehr gemein zu haben scheint. Höre ich eine Symphonie, und höre ich sie so, wie sie als Symphonie aufgenommen zu werden verlangt, dann fällt für das momentane Erleben von den das musikalische Werk konstituierenden Tongebilden die ganze materielle Welt völlig ab. Es ist nur noch ein »Tonreich« vorhanden, dessen Seinsdimension außerordentlich schwer theoretisch zu fassen ist. Diese Möglichkeit widerspricht aber dem oben fixierten Tatbestand in keiner Weise. Höre ich den Ton so, wie er sich als reales Gebilde und in seiner faktischen Zugehörigkeit zur realen Welt selbst gibt, dann muß er so aufgefaßt werden, wie wir es zu fixieren versucht haben. Daß er bei einer überhaupt nicht in die reale Welt hineingerichteten Einstellung im Zusammenschluß mit andern gleichgearteten Gebilden eine Welt der seltsamsten und wunderbarsten Art aufbauen kann, tut dabei nichts zur Sache.

momentan vollzieht, in ununterbrochener Weise. Dadurch erhält der Ton selbst eine kontinuierliche Länge und, insofern er nur in seiner Rolle als ein dieses gleichsam »breite« oder ausgebreitete Geschehen Präsentierendes gesehen wird, kann er ein ganz ähnliches »Gesicht« erhalten wie die sich ihrer Raumbreite nach darbietende Farberscheinung.

Nun könnte man aber wiederum meinen, daß Farbe und Ton diese gegenständlich gebundene Stellung phänomenal nur dann besitzen, wenn ihre Erscheinungsstellung sie eben faktisch in dinghafte Gebilde oder in dinghafte Form hineinfesselt. Wir aber wollten gerade dies betonen, daß eine solche Zusammenraffung zu einem selbständigen Dinggebilde einerseits und eine solche genaue Hineingliederung in materielles Sein und Geschehen andererseits überhaupt nur darum möglich ist, weil es sich hier um Quales handelt, die schon in sich selbst und als solche eine »gegenständliche« Gebundenheit besitzen. Auch wo sie in der »freiesten« Form gegeben sind, die möglich ist, auch wo sie in Sphären auftreten, behalten sie daher notwendigerweise diesen ihnen wesenhaft eigenen Charakter. Wenn wir sagen, daß es sich dabei um eine spezifisch gegenständliche Gebundenheit handelt, so kann dasjenige, was gerade dieser Ausdruck einschließt, jene Bestimmung, daß die sinnfälligen Quales ein in sich selbst innegehaltenes Äußerungsmaterial darstellen, auf das beste erhellen. Machen wir das deutlicher. Ganz allgemein betrachtet ist ein Bestand gegenständlich dann gegeben, wenn er in »Distanzstellung« gehabt wird, wenn er als vom Ich gefaßter oder aufgenommener dennoch ein von ihm abgetrennter und für sich abgeschlossener bleibt. Will z. B. das Bewußtsein sich selbst zum gegenständlich gefaßten oder gesichteten Objekt machen, so muß es irgendwie von sich selbst abrücken; es muß Distanzstellung zu sich selbst gewinnen; es muß sein eigenes Selbst in Gegenstellung zu sich selbst bringen. Wie gerade das möglich ist, ist eine andere und hier nicht erörterbare Frage[1]. Jedenfalls kann man, was

1) Es stellt das in der Tat eine sehr eigentümliche Sachlage dar, wie in einem solchen Fall der »Geist« gleichsam einen doppelten Standort in sich selbst besitzt; wie er sich gleichsam noch einmal neben sich selber stellt oder wie er sich aus sich selber herausstellt, um dann in dieser künstlichen Haltung sich selber gegenständlich zu erleben. Das Bewußtsein kann dabei sein eigenes Selbst sich natürlich nicht direkt und vollständig gegenüberstellen; es handelt sich um eine durchaus künstliche Situation, in der es ihm gerade gelingt, um ein weniges von sich abzurücken und sich so mit einem »seit-



immer es auch sei, nur dann und nur insofern gegenständlich erleben, als es ein von der aufnehmenden Stelle »abgetrenntes« und damit dieser gegenüber in sich selbst abgerundetes Dasein (ein Erscheinungsdasein) besitzt. Das hängt eben mit dem Sinn dessen zusammen, was in einer speziell gegenständlichen Auf- und Entgegennahme realisiert wird. Es braucht sich dabei natürlich, wie auch aus der Anmerkung hervorgeht, keineswegs immer um ein ausgesprochenes Gegenüberstehen zu handeln; der betreffende Bestand kann z. B. gerade »seitlich« erhascht werden, wie z. B. der mit halber Aufmerksamkeit gesichtete; aber Voraussetzung ist immer die Abgetrenntheit. Es gilt das selbstverständlich sowohl von dem wahrnehmungsmäßigen wie von dem vorstellungsmäßigen Erleben; es gilt eben von jeglicher Art »gegenständlichen« Erlebens überhaupt.

Um nun auf unser spezielles Thema zurückzukommen, so wissen wir, daß ein sinnfälliger Bestand ein solcher darum genannt werden kann, weil er sich in seinem realen hic et nunc von sich aus präsentiert, weil er in seinem realen »Für sich sein« und »Für sich stehen« zur unmittelbaren Kundgegebenheit seiner selbst gelangt. Wir können demnach jetzt fixieren, daß wir in der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit eine spezifisch »gegenständliche« Gegebenheitsweise vor uns haben, eben in der Form einer gegenständlichen »Selbstkundgabe«. Das heißt aber, daß das Betreffende sich von sich aus gibt, indem es doch gleichzeitig »bei sich« stehen bleibt. Insofern, wie wir früher sagten, die sinnfällige Erscheinung eine solche ist, die sich darbringt und sich doch zugleich vollständig bewahrt, ist sie eine sich gegenständlich darbringende.

Hiermit kann nun zugleich klar werden, was der Hinweis darauf bedeutete, daß diese Weise der Selbstpräsentation nur möglich ist, weil das die Sinnfälligkeit konstituierende, also den Gegenstand vermittelnde Material selbst ein spezifisch gegenständlich geartetes Material darstellt. Es kann das nach dem Vorigen nur heißen, daß diese Quales ein Sein besitzen, das sich in sich selbst abrundet und ihnen eine für sich abgeschlossene Gegebenheitsgestalt verleiht. Obwohl diese Quales durch ihr Sein die spezielle Funktion haben, sich selbst gleichsam zu mir her zu tragen, bleiben sie doch in dieser Seinsfunktion zugleich für sich. Daß im übrigen

---

lichen Griff« gegenständlich zu fassen. Ein um so bezeichnenderes Licht wirft das Faktum, daß die Distanz auch hier irgendwie erreicht wird, auf die Eigenart gegenständlicher Beziehung als solcher.



jedwede Realentität ein Sein »für sich« besitzt, ist gewiß von vornherein selbstverständlich und einsichtig; hier aber handelt es sich um etwas, das seinem Wesen nach den »Vermittler« spielt zwischen dem aufnehmenden Bewußtsein und dieser in sich selbst gegründeten und für sich stehenden Realwelt; und da ist es außerordentlich wichtig zu betonen und keineswegs ebenso selbstverständlich, daß auch diese eben nur vermittelnden Realbestände — wenigstens soweit es sich eben um das Material spezifisch sinnfälliger Erscheinungen handelt — ein in sich abgeschlossenes Sein besitzen und entsprechend nur in dieser Abgeschlossenheit, nur in dieser gegenständlich gebundenen Gestalt erlebt werden können. Will man ein Gegenstück hierzu sehen, so verweisen wir auf so etwas wie »Wärme«. Auch die Wärme stellt einen »sich von sich aus bemerkbar machenden« und daher spezifisch sinnlichen Realbestand dar; aber dieses ihr »sich bemerkbar Machen« ist wesenhaft gebunden an eine Affektion meiner selbst. Sie kann nur vermitteln, indem sie realiter angreift. Sie bleibt in ihrem Vermitteln nicht für sich. Und daher kann sie auch nicht durch sich selbst materielles Sein und Geschehen zur unmittelbaren gegenständlichen Präsentation bringen. Wie sich auch »aus« Wärme keine selbständige gegenständliche (dinghafte) Entität herausbringen läßt. Während es umgekehrt mit jener Eigennatur von Farbe und Ton zusammenhängt, daß prinzipiell alles, was aus Farbe und Ton aufgebaut oder gebildet ist, ein gegenständliches Aussehen erhält, d. h. ein dem aufnehmenden Erleben gegenüber für sich abgeschlossenes Gegebenheitsgebilde wird. So sind auch die aus Farbe und Ton gebildeten Sphären rein gegenständlich beschlossene Gebilde, wenn auch von der freien Art und Form einer Sphäre. Die aus Wärme gebildete Sphäre (wie die aus Geruch) ist dagegen kein in gegenständlicher Abrundung erlebbares Bereich. Die »Sinnlichkeit« dieser letzteren Sphären liegt gleichsam nach einer vollständig anderen Richtung als die der farbigen und tönenden. Sie ist keine gegenständlich gebreitete, sondern eine leiblich bedrängende. Doch können wir von diesem letzteren erst später sprechen.

Eine für das Weitere sehr wesentliche Konsequenz ergibt sich aus dem Vorigen. Wenn es uns anfangs als ein besonders merkwürdiges Faktum auffiel, daß sich die sinnfälligen Erscheinungen von sich aus in ihrem Dasein und Sosein präsentieren können, ohne uns irgendwie persönlich zu »erreichen«, daß sie vielmehr dabei ihre fixe Distanzstellung beibehalten, so ist uns jetzt dieses Faktum zu einem sehr wohl verständlichen, weil im Wesen der Sache



gegründeten und mit ihrem eigensten Sinn zusammenhängenden geworden. Nie könnte mit diesen Quales erreicht werden, was faktisch erreicht wird, daß nämlich durch sie das außenweltliche Sein in seiner in sich abgeschlossenen außenweltlichen Stellung zur unmittelbaren Präsentation gebracht wird, wenn nicht eben den hierbei maßgebenden Quales dies eigen wäre, daß sie sich »bemerkbar« machen können, ohne die Distanz aufzuheben. Wir wären sonst wohl einer Fülle uns persönlich bedrängender und affizierender Quales ausgesetzt, nicht aber fänden wir uns in einer weithin erstreckten oder, was — prinzipiell gesehen — das eigentlich Entscheidende ist und daher mehr besagt, in einer überhaupt »erstreckten« und in dieser Erstreckung unmittelbar präsentierten Umwelt. Die gegenständliche Qualifikation dieser ausgezeichneten Quales, die ihnen absolute »Zurückhaltung« bei aller Darbietungsmöglichkeit auferlegt, macht diese Situation zu einer möglichen. Könnte ich das Quale Farbe nur als ein mein leibliches Auge unmittelbar bedrängendes erleben (sowie ich einen Geruch erst haben kann, wenn er mir die leibliche Nase affiziert), dann würde ich wohl »Farbaffektionen« (ein bei der gegenständlichen oder der Erscheinungsnatur der Farbe — phänomenal gesehen — widersinniger Begriff) unterliegen, nie aber eine farbige und sich in ihrer Farbigkeit präsentierende Welt vor mir sehen. Und das hängt, um es noch einmal zu betonen, nicht allein davon ab, daß die Farbe gegebenenfalls faktisch am Ding bleibt, sondern es hängt davon ab, daß sie am Ding bleiben kann; d. h. daß sie schon in sich selbst und als solche die gegenständliche Natur besitzt.

Man hat oft darauf hingewiesen, daß »Gesicht« und »Gehör« Fernsinne sind. Wir können nun hinzufügen, daß sie nicht nur faktisch Fernsinne sind, sondern daß sie so sein müssen, wenn anders Sichtbares und Hörbares überhaupt aufgenommen werden sollen. Die spezifische Artung des Sichtbaren und Hörbaren als bei aller Sinnfälligkeit sich in sich selbst abschließender Bestände macht es notwendig, sie in »abgetrennter« Weise entgegenzunehmen. Auch wenn sie realiter eine noch so nahe Erscheinungsstelle zu mir haben (wie etwa das mir in die Ohren Klingende), so werden sie doch immer noch — soweit überhaupt in solchen Fällen die Aufnahme ihrer selbst möglich ist — in Distanzstellung oder als »für sich abgeschlossene« Gehalte erlebt. Auch hier noch sind »Gesicht« und »Gehör« Fernsinne und als die dem Sichtbaren und Hörbaren korrelativ adäquaten Aufnahmestellen müssen

sie es sein[1]. Die Analyse des früher erwähnten und erst später behandelten »Empfindungsfalls auf der Erscheinungsseite« wird diese unsere Behauptung auf das beste und deutlichste bestätigen.

Der Tatbestand, daß es sich bei einer Aufnahme des Hörbaren und Sichtbaren immer um die Leistung eines »Fernsinnes« handeln muß, ergänzt früher Fixiertes in einer nicht unwesentlichen Weise. Wir haben gesehen, daß es mit der besonderen Artung des »sinnlich Gegebenen« als solchen zusammenhängt, daß unter allen Realbeständen dieses allein noch bei vollkommen in sich selbst »zurückgebundener« Geisteshaltung gehabt oder erlebt werden kann. Weil das »sinnlich Gegebene« einen sich rein von sich aus bemerkbar machenden Bestand darstellt. Es war zunächst die Frage, wie das auch auf der Seite der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit möglich sei, da es sich doch hier nicht um eine persönliche Bedrängnis (resp. »Affektion«) meiner selbst handelt, sondern um etwas in »Distanzstellung« Erscheinendes. Wir konnten jedoch auf das Moment der Selbstpräsentation als auf das hier Maßgebende verweisen. Jetzt aber müssen wir hinzufügen: insofern hier eben eine Selbstpräsentation in Betracht kommt, d. h. eine Selbstdarbietung gegenständlicher Art, setzt doch die Auf- und Entgegennahme dieses sinnfällig Erscheinenden immer noch eine etwas andere Sachlage auf der »Ichseite« voraus, als es bei einer persönlichen Affektion oder Bedrängnis nötig wäre. Sie setzt immer doch noch die Möglichkeit voraus, mit einem in sich selbst abgeschlossenen und damit abgetrennten (nicht aber »herankommenden«) Bestand in Beziehung stehen zu können. Oder: Stellung und Artung des sinnfällig Gegebenen fordern es als solche, daß das Ich zu ihrer Auf- und Entgegennahme — mag diese wie immer beschaffen sein — eine Transzendenzleistung zu vollziehen hat. Eine Transzendenzleistung nennen wir eben eine solche, in der das Ich mit einem Bestand in Beziehung treten muß, der in dieser Beziehung vom Ich abgetrennt bleibt. Wenn nun der Geist, wie wir früher sahen, als »offener«, einzig und allein gerade solcher Beziehungen fähig ist, so kann andererseits wiederum nur er in solche Beziehungen eintreten. Denn

1) Die Stellung und Wesensbeschaffenheit dieser »Sinne« wie auch die Frage, inwiefern wir überhaupt von Gesicht und Gehör im besonderen, statt von Bewußtsein im allgemeinen sprechen können und inwiefern Gesicht und Gehör den sachlichen Ansprüchen, die an einen Fernsinn gestellt werden müssen, tatsächlich gerecht werden, wird uns weiter unten genauer beschäftigen.



geistiges Sein ist *als* »offenes« eben dasjenige, das *spezifisch* durch das Vorhandensein sogearteter Beziehungen in ihm ausgezeichnet ist. Die Aufnahme sinnfälliger Bestände setzt also als eine Transzendenzleistung unter allen Umständen *geistiges Sein voraus*.

Die Sinnfälligkeit macht den Bestand zu einem *an und für sich* oder *von sich aus* gegenständlich präsentierten, und damit *entfällt* die Notwendigkeit, daß allererst der erhellende Blick des Geistes solche Bestände zur Erscheinung *bringt*; *dazu* bedürfte es, wie in der Vorstellung vom zweiten Typus, des *lebendig-geistigen* Kontaktes mit der Außenwelt. Dagegen entfällt mit dem Faktum der sinnlichen Erscheinungsweise *nicht* die Notwendigkeit, daß der Geist mit einem Transzendenten *als* Transzendenten in Beziehung stehen muß: denn die Sinnfälligkeit macht eben das sinnfällig Erscheinende *nur* zu einem *gegenständlich* Selbstpräsentierten, nicht aber zu einem persönlich Affizierenden. —

Nun kann aber jene für die Aufnahme sinnfälliger Bestände prinzipiell vorauszusetzende geistige Leistung noch jeweilig eine verschiedengeartete sein. Abgesehen von dem schon besprochenen Unterschied zwischen einer lebendig-geistigen und einer starren Aufnahme gibt es bei der starren oder toten Aufnahme noch den Unterschied einer *adäquaten* und *inadäquaten*. Und zwar handelt es sich dabei nicht um bloße *Grad*unterschiede möglicher Adäquatheit und Inadäquatheit (solche gibt es stets, *auch* bei der lebendig-geistigen Aufnahme), sondern um einen *prinzipiellen* Unterschied, der die *gesamte Struktur* der beiden Aufnahmeweisen einander entgegensetzen läßt. Dabei ist — um es im voraus anzudeuten — die adäquate immer noch eine *nehmende* oder *fassende* Aufnahme, die inadäquate dagegen eine solche des *puren Ausgesetztseins*. Diese Unterschiede und Zusammenhänge müssen nun genauer betrachtet werden, um zu einer wirklichen *Einzel*einsicht in Art und Wesen der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit zu gelangen. Soll eine Aufnahme *adäquat* sein, so muß der gegebene Bestand so in sie eingehen, wie *er sich an sich selbst darstellt*. Wie aber stellt sich ein sinnfälliger Bestand — seinem Wesen nach — an und für sich dar?

Dazu müssen wir zunächst Einiges ausführen. Was »gegenständlich« gegeben ist, hat damit einen bestimmten Erscheinungs*ort* und eine bestimmte Erscheinungs*form*. Das ist nur eine andere Seite der oben fixierten Sachlage. Denn was als ein *für sich Abgeschlossenes* gegeben ist, muß auch eine *Stelle* haben, *an*

der es sich abschließt, und eine *Form*, *in* der es sich abschließt. Man kann auch sagen: jedes Gegenständliche ist als solches ein an und für sich *Geformtes*, und wenn es in concreto gegeben ist, muß eine bestimmte Stelle vorhanden sein, *an* der sich dieses für sich abgeschlossene und damit geformte Sein realisiert. Insofern Farbe und Ton eine »gegenstandshafte« Natur besitzen, besitzen sie auch in sich selbst eine *geformte*, weil für sich abgeschlossene Natur; Farbe und Ton *ohne* jegliche Geformtheit scheint uns ein Widersinn. Denn diese Quales können ohne eine gegenständliche *Seinsabrundung* schlechthin nicht gefaßt werden.

Hierbei ist nun allerdings Zweierlei zu unterscheiden, dessen sachliche Ungeschiedenheit zu weitgehendem Mißverständnis Anlaß geben könnte. Daß ein Bestand ein »für sich abgeschlossenes« und damit *gegenstandshaftes* Sein besitzt, besagt noch *nicht*, daß er ein gegenständlich *selbständiges* Sein besitzt; er kann in dieser seiner gegenständlichen Abgeschlossenheit und Geformtheit sehr wohl ein realiter *unselbständiges Moment* darstellen, das der Einfügung in eine andere Entität bedarf, um in concreto auftreten zu können. Die ihm als gegenstandshaftem Bestand *eigene* Geformtheit »genügt« gleichsam noch nicht, um ihn zu einem nun auch *selbständigen* oder *in sich selbst stehenden* Gebilde zu machen. Wir müssen dementsprechend zwischen dem *für sich oder in sich Stehenden* (dem »*Gegenstand*« in einem *engeren* und eigentlichen Sinn) und demjenigen unterscheiden, das nur eben ein *in sich abgeschlossenes* und damit gegenstandshaftes Sein im *weiteren* Sinn besitzt. Jeder Gegenstand hat ein gegenstandshaftes Sein; aber nicht alles, was gegenstandshaftes Sein besitzt, ist damit *allein* schon ein Gegenstand im engeren Sinne.

So haben Farbe und Ton (als Quales) wohl gegenstandshaftes Sein und damit eine gewisse Geformtheit in sich selbst; aber sie als solche können *nicht für sich* »*stehen*« *oder* »*auftreten*«. Sie stellen ein an und für sich unselbständiges *Material* dar, das entweder *selbst* in eine *endgültige* gegenständliche Form »eingegossen« werden muß (wie dort, wo das Quale Farbe in der Form eines »Farbscheins« oder wo die Quales Farbe *und* Ton in der Form von Sphären erscheinen) oder das in eine *andere*, schon an und für sich *aufgebaute* und *stehende* gegenständliche Einheit »eingelassen« ist und damit an *dessen* endgültiger gegenständlicher Form *teil*nimmt (wie bei der Oberflächenfarbe und dem »*anhaftenden*« Geräusch oder Klang). Eine *endgültige* gegen-

ständliche Form nennen wir eben eine solche, die dem betreffenden Gebilde das *für sich Stehen* erlaubt oder verleiht. Jene Eigenart, immer nur *Material* zu sein, hebt aber die andere Eigenart der sinnfälligen Quales: von *gegenstandshafter* Natur zu sein, nicht auf; es handelt sich hier eben um »*gegenstandshaftes Material*«.

Die hiermit gewissermaßen nach ihrer *formalen* Seite fixierte Wesenheit der sinnfälligen Quales nun: ein gegenständlich geartetes Material (und damit ein zur gegenständlichen Kundgebung geeignetes) darzustellen, bringt es mit sich, daß solche Quales *in concreto* nur und allein in einer *endgültigen* »*Gegenstandsform*«, d. h. im Rahmen eines Gegenstandes im eigentlichen und engeren Sinn gegeben sein können. Denn daß *sie* als solche *für sich auftreten*, verbietet ihr nur *materialhaftes* Sein; daß sie aber in einer *anderen Konkretion* auftreten als eben der einer »Einfügung« in eine spezifisch *gegenständliche* (und nunmehr *endgültige*) Form, verbietet wiederum ihre eigene *gegenstandshafte Natur*. Einzig und allein eingegliedert in eine echte Gegenständlichkeit und damit in deren endgültige Geformtheit vollständig und restlos eingehend ist ihr konkreter Platz und kann es sein.

Daraus aber ergibt sich, daß das Sichtbare und Hörbare, wenn es reales und damit eben konkretes Dasein haben soll, immer eine *geordnete* und *geformte* gegenständliche Welt darstellen muß. Und dies noch ganz abgesehen davon, daß das Sichtbare und Hörbare eine *andere*, *selbst* geordnete und geformte Realwelt eventuell zur Präsentation bringt; denn das dem Sichtbaren und Hörbaren dienende *Material* verlangt schon *als solches* eine endgültige *gegenständliche* »Aufstellung«. Wenn wir oben die Vorstellung, daß das Farbige und Tönende ein »ursprünglich« und »an und für sich« absolut *ungeformtes* Material darstelle, als eine in sich widersinnige bezeichneten (widersinnig darum, weil das Farbige und Tönende etwas schon *in sich selbst* Geformtes ist), so können wir jetzt hinzufügen, daß wir die mögliche und faktisch oft vertretene Auffassung, Farbhaftes und Tonhaftes — als pures sinnliches Material genommen – könnte »an und für sich« und »ursprünglich« realiter, also in concreto vorhanden sein, *ohne* damit eben eine endgültige gegenständliche Fassung zu besitzen, für ebenso der Natur der Sache widersprechend halten. Lösen wir diese Quales aus ihrer endgültigen gegenständlichen Fassung, in der sie in concreto auftreten, heraus, so behalten wir



etwas übrig, was *für sich genommen* nicht mehr realiter *bestehen* kann. Nicht etwa liegt es so, daß wir uns diese Quales nicht ohne gegenständliche Geformtheit *vorstellen* können, weil wir – der merkwürdigen Natur unseres Geistes gemäß – alles in Formen *fassen* müßten, sondern *sie selbst* fordern ihrer eigenen *Natur* nach eine solche Fassung, da sie ohne diese einsichtigermaßen *in sich selbst nicht existenzfähig* sind. Es *läßt* sich aber das nur einsehen, wenn man andererseits ihre ihnen an und für sich zukommende *gegenständliche Natur* sieht. Wir können präzisieren: in abstracto betrachtet, also vorstellungsmäßig *für sich* genommen und damit von ihrer endgültigen gegenständlichen Formung, in der sie in concreto auftreten, *losgelöst* – welche Betrachtungsweise sehr wohl möglich ist – sind diese Quales unselbständige Momente von *gegenständlicher Artbeschaffenheit*; ihre *Konkretion* und damit ihre *Eigenexistenz* ist andererseits nur möglich *durch* und *mit* einer *»fertigen« Gegenstandsform*. Wenn wir also faktisch sowohl wahrnehmungsmäßig wie vorstellungsmäßig die Quales Farbe und Ton immer in einer bestimmten gegenständlichen Geordnetheit und Gebundenheit auffassen, so kann das nicht als ein zufälliger Auffassungs- oder Vorstellungs*zwang* unseres Geistes angesehen werden, sondern als eine von der Natur dieser Quales selbst sachlich geforderte Gegebenheitsweise. Eine Gegebenheitsweise, die wir eine spezifisch *erscheinungshafte* nennen wollen: »erscheinungshaft« ist etwas dann gegeben, wenn es in einer endgültigen gegenständlichen Geformtheit auftritt, resp. wenn es in dieser Geformtheit oder in diesem *abgeschlossenen Fürsichstehen* erlebt und gehabt wird. Wir werden später sehen, daß *andere* sinnliche Quales wie Wärme, wie auch Geruch und Geschmack, keineswegs dieselbe *Natur* und damit dieselbe ihnen notwendige konkrete Gegebenheitsweise – eben die erscheinungshafte – besitzen. Wir können also – indem wir an das Frühere anknüpfen – fixieren: sinnfällige Bestände sind *adäquat* nur dann entgegengenommen, wenn sie in ihrer an und für sich *erscheinungshaften Konkretion* erlebt werden.

Faktisch kann nun vorerst bemerkt werden, daß in der *primitiven Schauung*, in der sich die Entgegennahme in einer geistig toten und starren Weise vollzieht, das an und für sich gegenständlich und damit distanzhaft Erscheinende nicht nur tatsächlich distanzhaft gehabt und erlebt wird, sondern auch *in seiner erscheinungsmäßigen Ordnung und Formung*. Wenn wir den lebendiggeistigen Kontakt mit der Außenwelt abbrechen, *bleibt* das Sinnfällige

in seiner bestimmten erscheinungshaften Hinbreitung und Aufstellung stehen; auch jetzt noch habe ich eine geordnete Erscheinungswelt um mich herum, wenn auch dieser Erscheinungswelt die »Tiefe«, die »Gegründetheit« und die »Abrundung« fehlt, die nur in einer lebendig-geistigen Auffassung herauszutreten vermag. Die primitive Schauung kann also auch in diesem Punkt der erscheinungsmäßigen Gegebenheit durchaus gerecht werden.

Nun müssen wir aber fragen: wie ist die Leistung möglich? resp. was setzt sie als solche auf der Seite des Aufnehmenden voraus? Denn daß sie nicht eine mit der Möglichkeit distanzhaften Aufnehmens überhaupt selbstverständliche ist, das sehen wir daran, daß sie bei einer gewissen geistigen Haltung tatsächlich entfallen kann, einer geistigen Haltung, die dann realisiert ist, wenn ich eben nicht mehr ein Geräusch höre, sondern nur noch die »Empfindung« von etwas »Tonhaftem« habe. Unsere Betrachtungen führen also, wie es beabsichtigt war, direkt zu dem »Empfindungsfall auf der Erscheinungsseite« hin. Aber noch ist ein längerer Weg vorher zurückzulegen, auf dem auch für die Eigenart der sinnfälligen Erscheinung selber noch sehr wesentliche Momente heraustreten werden.

Oberflächlich können wir zunächst sagen: soll das Erscheinende wirklich »unversehrt«, also adäquat aufgenommen werden, so muß das Bewußtsein trotz künstlicher Zurückbindung oder tatsächlicher Fortkonzentriertheit doch ein den außenweltlichen Erscheinungsbeständen gegenüber genügend »geöffnetes« oder besser »offenes« bleiben. Worin aber besteht diese Offenheit oder worauf bezieht sie sich, wenn ich nicht mehr lebendig-geistig an der Aufnahme beteiligt bin? Was öffne ich von innen her ausdrücklich, wenn ich im Fall der künstlichen Unterbindung des lebendig-geistigen Kontaktes doch das sich sinnfällig Darbietende möglichst vollständig und unversehrt aufnehmen will? Und was bleibt »am« Geist immer noch offen — ob zwar nicht mehr in dieser ausdrücklichen Weise geöffnet oder aufgesperrt —, wenn bei einer natürlichen Fortkonzentriertheit des Geistes doch die sinnfällige Welt in ihrer gegenständlichen Hinbreitung hintergrundsmäßig immer noch erscheint? Die Antwort liegt nahe genug, daß es sich dabei um die »Sinne« handelt, daß ich eben »Gesicht« und »Gehör« ausdrücklich von innen her aufstelle oder aufsperre, wenn ich bei Unterbindung des lebendig-geistigen Kontaktes das Sinnfällige doch noch adäquat aufnehmen will, und daß es »Gesicht« und »Gehör« sind, die als an und für sich vorhandene »Öffnungen« am geistigen Bereich stehen bleiben, wenn der lebendige Geist persönlich fortkonzentriert ist. Aber weniger



einfach ist die Antwort darauf, was nun die »Sinne« sind und in welcher Beziehung sie zum Bewußtseinsbereich als Ganzem stehen. An die entsprechenden leiblichen Organe darf man natürlich nicht denken, da diese als solche nicht Empfänger eines gegenständlichen Erlebnisses sein können – eines gegenständlichen Erlebnisses, das noch dazu, wie wir wissen, die spezifisch geistige Leistung einer transszendenten Beziehung einschließt.

Damit stehen wir nun vor der wesentlichen Frage: was sind die Sinne auf der Seite der Entgegennahme des sinnfällig Erscheinenden? Und gibt es überhaupt solche — abgesehen von den leiblichen Organen? Die nächsten Ausführungen sind ein Versuch, diese Fragen zu beantworten; denn ohne eine relative Klarheit hierüber bleibt die Einsicht in das Wesen der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit in einem der wichtigsten Punkte unvollständig und kann zudem die spezielle Frage nach dem »Empfindungsfall auf der Erscheinungsseite« überhaupt nicht in Angriff genommen werden.

Zunächst ist auf folgendes hinzuweisen. Wenn wir den lebendig-geistigen Kontakt mit der Außenwelt abbrechen, dann wird die Entgegennahme der sinnfälligen Erscheinungen nicht nur zu einer »toten« und »starren«, sondern sie findet auch an anderer »Ichstelle« statt als sonst oder von anderer Ichstelle her. Das lebendige Sehen und Hören geschieht aus dem Zentrum des Geistes heraus (und damit aus der »Tiefe des Kopfes«); die starre Entgegennahme der sinnfälligen Erscheinungen dagegen an demgegenüber peripherischen Ichstellen. Wollen wir zur genaueren Orientierung auch hier die »Lokalisationsweise» im Leibe fixieren, so müssen wir sagen, daß das Gesicht, d. h. die das Sichtbare peripherisch aufnehmende Stelle, »hinter« den leiblichen Augen liegt, das Gehör dementsprechend hinter den Ohren. Hier münden gleichsam die gegenständlichen Erlebnisse, wenn die Lebendigkeit des Geistes unterbunden ist; von hier aus halten wir dem sinnfällig Gegebenen in starrer Entgegennahme stand; hier halten wir uns ihm gegenüber »geöffnet«. Sehen wir uns noch einmal an, wie jene innere Festbindung des lebendig ausgreifenden Geistes sich vollzieht, so merken wir jetzt, daß sie Hand in Hand geht mit einer innerlich-geistigen Veräußerlichung bis zu den betreffenden peripherischen Ichstellen hin. Ich bin dann innerlich-geistig nur noch hier, halte mich hier aber auch vollständig und ausdrücklich geöffnet. Etwas anders, wenn auch prinzipiell betrachtet gleichartig, liegt es dort, wo die Abgezogenheit von der Außenwelt nicht eine künstliche, son-

dern eine in faktischer Fortkonzentriertheit natürliche ist. Hier veräußerliche ich mich nicht innerlich-geistig, um mich peripherisch in ausdrücklicher Weise offenzuhalten; sondern, im Gegenteil, ich bin geistig von einer »andern Welt« so vollständig absorbiert, daß ich mich überhaupt nicht mehr von innen her, auch nicht peripherisch, an der Aufnahme beteilige. Und doch mündet auch hier die faktische Aufnahme der sinnfälligen Welt peripherisch — eben ohne Beteiligung »von innen her«. Nur noch deutlicher als vorher, weil in deutlicherer Abtrennung von der eigentlichen Stelle und Wirksamkeit des lebendigen Geistes, tritt hier das Vorhandensein und die eigentümliche Beschaffenheit dieser peripherischen Aufnahmestellen heraus; nur daß sie hier nicht wie vorher ausdrücklich von innen her aufgestellt oder aufgesperrt sind, sondern in einer gewissen an und für sich vorhandenen »Offenheit« stehengeblieben sind.

In beiden Fällen nun bringt es die Eigentümlichkeit der Sachlage mit sich, daß die spezifisch differenzierten sinnfälligen Bestände, das Sichtbare einerseits, das Hörbare andererseits, für das Erleben in vereinzelter Zusammenhangslosigkeit erscheinen. Das dürfte verständlich sein. Denn die »Ineinssetzung« dieser Gehalte in bezug auf eine sie gemeinsam fundierende Realwelt kann natürlich nur vorhanden sein, wenn sie von einer einheitlichen Stelle her in lebendig-geistiger Weise aufgefaßt und umfaßt werden. Hierbei kommen zwei Momente in Betracht: 1. die Entgegennahme von einer einheitlichen Stelle her und 2. die lebendige Aufnahme von dieser Stelle her. Für die Vereinzelung der spezifisch differenten sinnfälligen Bestände in der momentanen Anschauung würde nun schon das letztere Moment für sich genügen. Denn da die Entgegennahme, um die es sich hier handelt, nur eine starre Aufnahme des sich gegenständlich Selbstpräsentierenden in seiner gegenständlichen Selbstpräsentation ist, so muß die spezifische Andersartigkeit der beiderseitigen Präsentationsbestände, die mit der spezifischen Andersartigkeit der Präsentation selbst gesetzt ist, die beiderseitigen Erscheinungen als voneinander geschiedene und zusammenhangslose erleben lassen. Erst das Mitfassen oder Mitsehen ihrer gemeinschaftlichen Realgrundlage, das nur durch ein geistig-lebendiges Zusammengreifen ihrer selbst erreicht werden kann, enthebt sie dieser Vereinzelung. An und für sich würde also das Faktum der starren Entgegennahme des sinnfällig Präsentierten als starrer das Faktum des zusammenhangslosen Erlebens der beiderseitigen Bestände durchaus schon ver-



ständlich machen. Das andere Moment der nun auch voneinander geschiedenen Aufnahmestellen am Ich macht nur den Tatbestand der Vereinzelung noch deutlicher; denn ein Zusammengreifen und Ineinssetzen verschiedener Erscheinungsbestände von getrennten Ichstellen her wäre ein Unding.[1]

Nun hat aber diese Geschiedenheit der Aufnahmestellen des Sichtbaren einerseits, des Hörbaren andererseits für sich genommen noch eine besondere sachliche Bedeutung. Wenn es nämlich auch in der Tat möglich ist, daß die hörbaren und sichtbaren sinnfälligen Erscheinungen einerseits nur von den peripherischen Aufnahmestellen aus entgegengenommen werden können und damit als absolut zusammenhangslose stehen bleiben, andererseits zugleich in lebendiger Weise vom einheitlichen Zentrum des Geistes her, um dann als Erscheinungsweisen einer und derselben Realgrundlage zusammengefaßt zu werden, so muß doch betont werden, daß die Entgegennahme, wie immer sie im übrigen beschaffen sein mag, stets und prinzipiell durch geschiedene Aufnahmestellen irgendwie hindurchgehen muß. Wie sich die gegebenenfalls »hinzukommende« Entgegennahme durch den lebendigen Geist mit der Aufnahme durch diese voneinander geschiedenen peripherischen Stellen vereinigt, das werden wir weiterhin genauer besprechen. Zunächst muß gezeigt werden, weshalb und inwiefern dieses »Hindurchgehen« durch getrennte Aufnahmestellen stets vorauszusetzen ist.

Allgemein kann sofort geantwortet werden: es muß vorausgesetzt werden, weil die prinzipielle Verschiedenheit der Präsentationsweise eine von vornherein entsprechend formierte Verschiedenheit auch der Aufnahmestellen fordert; was aber verschieden formiert ist, ist damit ein Zweierlei. Weshalb jedoch diese von vornherein entsprechend differenzierte »Formierung« der Aufnahmestellen? Das soll nunmehr genauer gezeigt werden.

Die prinzipielle Verschiedenheit des Sichtbaren und Hörbaren besteht darin, daß es sich um eine prinzipiell verschiedene

---

1) Diese zusammenhangslose Aufnahme im Ich widerspricht dem Tatbestand, daß es sich andererseits — auch erlebnismäßig — um dasselbe Ich handelt, das aufnimmt, nicht. Ich erlebe sowohl eine Gehörspräsentation wie eine Gesichtspräsentation; ich bin der identische Träger beider Gegebenheitserlebnisse und stehe als identischer Träger in beiden Erlebnissen darin. Aber ich erlebe von verschiedenen Stellen meines Selbst aus und so stehen die beiden Gegebenheitserlebnisse in mir zusammenhangslos nebeneinander.



Präsentationsweise handelt. Es gibt auch innerhalb des Gebietes des Sichtbaren einerseits und des Hörbaren andererseits die weitgehendsten Unterschiede in Art und Nuanzierung der jeweiligen Präsentation; aber immer bleibt doch das allgemeine Wesen der Kundgabeweise dasselbe; während, wenn wir vom Sichtbaren zum Hörbaren übergehen, dieses allgemeine Wesen von Grund auf geändert ist. Ein deutliches Zeichen dafür ist unter anderem, daß diese und jene Kundgabeform prinzipiell andere »Seiten« des materiellen Seins zur sinnfälligen Darbietung bringen kann: wenn ich das Aufeinanderprallen zweier Billardkugeln sehe und höre, so ist es zwar dasselbe Geschehen, das ich sowohl sehe wie höre, aber es ist mir dieses Geschehen doch von einer absolut anderen Seite seiner Realisation her hier und dort entgegengebracht: das Geräusch bringt mir den momentanen Aufprall selbst und als solchen dar, die farbige Erscheinung dagegen gleichsam seine »Projektion« in den Raum hinein. – Aber auch ohne auf diesen an sich selbst sehr schwer deutlich fixierbaren Unterschied zu rekurrieren, der wiederum auf jenen erst im nächsten Kapitel zu erweisenden Tatbeständen beruht, können wir die prinzipielle Verschiedenheit der Präsentationsweise ersehen.

Sie beruht natürlich auf der von Grund auf verschiedenen Artung des farbigen und tönenden Materials, mit dem ja die Präsentation allererst gesetzt ist. Wenn man nun von diesem »Material« stets als von etwas Letztem gesprochen hat, das in seiner spezifischen Eigenart mit nichts anderem vergleichbar ist, auch nicht mit irgendeinem andern sinnlichen Quale, so hat man eben damit diese eigentümliche, als solche nicht mehr inhaltlich bestimmbare Verschiedenheit, die das Farbige wiederum unaufhebbar vom Tönenden trennt, im Auge gehabt. Sehen wir aber jetzt farbiges und tönendes Material – oben gewonnenen Einsichten folgend – allgemein gefaßt als besondere Arten der Kundgabe oder der Äußerung, so wird uns klar, daß diese spezifische letzte Verschiedenheit eben die prinzipielle Andersartigkeit der Kundgabeweise betrifft.

Nun meinen wir: wenn auch die beiderseitig gegenständliche Form der mit diesem Kundgabematerial gesetzten Präsentation als einer Präsentation auf beiden Seiten eine spezifisch gegenständliche Aufnahmeweise voraussetzt und dieser Faktor für die allgemeine Form der hier in Betracht kommenden Entgegennahme des sinnlich Gegebenen zunächst der wesentlichste ist (insofern hierdurch das sinnliche »Zuwachsen« der sichtbaren und hör-



baren Bestände vorerst auf eine Stufe gestellt und dadurch von allen sonstigen Möglichkeiten »sinnlicher Gegebenheit« prinzipiell abgetrennt werden kann), so muß doch für die vollständige Bestimmung dessen, was für die Konstitution eines sinnfälligen Gegebenheitserlebnisses vorauszusetzen ist, noch ein anderes Moment hinzugefügt werden, das für die Aufnahme des Hörbaren in anderer Spezifikation erscheint als für die Aufnahme des Sichtbaren. Wir nennen es: die spezifische Zugänglichkeit für die betreffende Äußerungsform und damit für die ganze Präsentationsweise.

Gewiß, die Einfügung des sinnfälligen Materials macht die betreffende Gegenständlichkeit, in die es eingefügt ist, zu einer von sich aus sich gegenständlich dargebotenen, so daß der gegenständlichen Auffassung in diesen Fällen schon von der Seite des Aufzufassenden selbst der Boden bereitet ist; aber da es sich dabei um eine ganz spezifische Kundgabeweise handelt, muß doch andererseits auf der Aufnahmeseite von vornherein die Möglichkeit vorhanden sein, gerade für diese Kundgabeweise entsprechend aufnahmefähig zu sein; d. h. es muß eben der entsprechende geistige »Sinn« oder das entsprechende geistige »Organ« gerade für diese gegenständliche Äußerungsform vorausgesetzt werden.

Es ist wiederum zu betonen, daß wir dabei natürlich nicht an das notwendige Vorhandensein der entsprechenden leiblichen »Organe« denken, an die leiblichen Augen und Ohren; denn diese müssen nur eben faktisch vorhanden sein, wenn reale leibliche Individuen, so wie diese nun einmal realiter beschaffen sind, sehen und hören sollen. Die »Sinne« aber, die wir hier im Auge haben, sind unserer Meinung nach die wesenhaft notwendigen »Widerparte« einer jeglichen Aufnahme sinnfälligen Materials überhaupt: auch wenn ein anders organisiertes Lebewesen, wenn ein leibloses Individuum, ja wenn ein Gott in diesem spezifischen Sinn sehen und hören will, muß ein solches »geistiges Organ« da sein, das für die sichtbare Sinnfälligkeit spezifisch zugänglich oder empfänglich ist – wie ein anderes für die hörbare Sinnfälligkeit. Diese geistigen Organe oder Sinne sind die der spezifischen Präsentationsweise spezifisch angepaßten oder angeglichenen Aufnahmestellen der entsprechenden Präsentation. Sie sind als solche besonders deutlich erlebbar, wenn uns der Versuch mit dem »Gehör« Gesichtserscheinungen und dem Gesicht »Gehörserscheinungen« auffangen zu wollen, als ein sachlich absurder zu Bewußtsein kommt. Wir »fühlen« dann förmlich, daß die Gehörserscheinung in das Gesicht nicht hineinpaßt und umgekehrt; es ist da nichts, was gerade dieser Weise, sich zu präsentieren, stand-



halten könnte. Und wenn hierbei immerhin nur das faktische Vorhandensein des widersprechenden Sinnes an der fühlbaren Unmöglichkeit, die betreffende Erscheinung entgegenzunehmen, schuld sein könnte, so sehen wir die prinzipielle Notwendigkeit eines vorauszusetzenden entsprechenden Sinnes daran, daß ein sozusagen purer Geist in einer für uns gleichermaßen fühlbaren Weise der Möglichkeit entbehren würde, irgendeiner sinnfälligen Erscheinung standzuhalten. Er hätte gleichsam keine entsprechende »Handhabe« an sich selbst.

Wir können demzufolge den Satz aufstellen: die Aufnahme der farbhaften Präsentationen setzt ein Gesicht, die der tonhaften setzt ein Gehör voraus. Dabei ist es einsichtig, daß diese geistigen Sinne ontisch präformierte Stellen am geistigen Ich sein müssen, d. h. daß sie nicht durch die lebendige Aktionsfähigkeit des Geistes als solche momentan geschaffen oder gebildet werden können – etwa so, wie sich dieser aktionsfähige Geist in der Tat verschiedenen Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber in verschiedener Weise momentan anpassen kann, also sich z. B. der Welt mathematischen Seins gegenüber in anderer Weise innerlich einstellt als gegenüber der des realen Seins. Denn hier handelt es sich eben um die spezifische Zugänglichkeit des Geistes für diese Präsentationsweise, die entweder vorhanden ist oder nicht, mit der das betreffende geistige Ich entweder ausgestattet ist oder nicht.[1] So kann man sich niedere Tierarten denken, die zwar schon allerlei »empfinden« können, aber noch nicht die entsprechende geistige Formation besitzen, um Sichtbares und Hörbares als solches entgegenzunehmen – eine Formation, die mit der Möglichkeit gegenständlicher Entgegennahme überhaupt die spezifische Angepaßtheit an die spezifische Art der gegenständlichen Präsentation vereinigen muß. Es wäre jedoch nicht notwendig, daß das betreffende Tier schon eine geistige Lebendigkeit, eine geistige Aktionsfähigkeit irgendwelcher Art besitzt: wir wissen ja, daß sich die Entgegennahme des sinnfällig Erscheinenden einzig und allein von diesen peripherischen Stellen aus vollziehen kann, die wir jetzt als die für jedwede Aufnahme des Sinnfälligen notwendigerweise vorauszusetzenden »Sinne« erkannt

1) Um etwas anderes würde es sich selbstverständlich handeln, wenn ein an und für sich mit Schöpferkraft begabtes Wesen, also ein »Gott«, sich die entsprechenden geistigen Sinne momentan sozusagen zulegen würde. Dieser Möglichkeit läge dann nicht die dem Geist als solchem zukommende Aktionsfähigkeit, sondern die allgemeine Schöpferkraft des göttlichen Wesens zugrunde.



haben. Sie *sind* eben die entsprechend präformierten Aufnahmestellen des sinnfällig Erscheinenden.

Damit ist erst die eigentliche Bedeutung gerade des Ausdruckes »*Sinn*fälligkeit« herausgetreten: das Sinnfällige ist dasjenige, was in diese Sinne *einfallen*, d. h. was sich spezifisch ihnen *geben* kann. Wir haben jedoch mit dieser sachlich *naheliegenderen* Seite des Sinnfälligen nicht *begonnen*, weil jenes andere Moment, daß es sich um eine *gegenständliche* Sinnfälligkeit handelt, für die Eigenart der ganzen Sachlage zunächst das bedeutsamste war. Erst auf dieser letzten Anschauungsgrundlage erhält das andererseits vorauszusetzende Faktum einer spezifischen Zugänglichkeit für eine bestimmte Präsentationsweise seine richtige und eindeutige Stelle. Wir nannten mit Absicht und, wie wir glauben, mit sachlichem Recht, diese Sinne spezifisch präformierte Aufnahmestellen *des Geistes*. Denn wenn auch der Geist nicht in lebendiger Weise an der durch sie vollzogenen Aufnahme beteiligt zu sein braucht, so ist es doch *sein* »Bereich«, in bezug auf das sich diese Aufnahme einzig und allein konstituieren kann. Und dies eben darum, *weil* es sich um eine *gegenständliche* Aufnahme handelt und diese, wie wir schon sagten, geistiges Sein voraussetzt und einschließt. Nur daß dieses geistige Sein nicht genügt, sondern die spezifische Zugänglichkeit des geistigen Seinsbereiches für eine bestimmte Präsentationsweise *hinzukommen* muß. Das Wort von den »geistigen Sinnen« soll daher nicht nur diese Sinne von den *leiblichen* abscheiden, sondern es bedeutet auch etwas für die *positive* Artung dieser Zugangsstellen. Es gibt in der Tat daneben »Sinne«, die *weder* leibliche, *noch* auch geistige sind — deren Beziehung zum »zugehenden« Quale ein durch und durch anderes ist, als wir es bei Gesicht und Gehör konstatieren konnten. Darüber später Genaueres.

Der faktische »Einbau« der geistigen Sinne in das Bewußtseinsbereich stellt sich dem Erleben nach in der Weise dar, daß diese »Sinne« gleichsam als »*Vorbauten*« des Geistes auftreten, oder als vorgeschobene (peripherische) »Tore« seiner selbst. In ihnen ist der Geist ein- für allemal nach außen hin in spezifisch präformierter Weise *geöffnet*, resp. für die sinnfälligen Erscheinungen in einer ihrer differenten Präsentationsweise *entsprechenden Differenzierung aufgetan*.

•

Die letzten Betrachtungen scheinen uns einem interessanten Resultat zugeführt zu haben. Es würde etwa so aussehen: wir besitzen gewisse *peripherische* und *spezifisch differenzierte* Aufnahme-



stellen, von denen aus die Außenwelt in ihrer sinnfälligen Selbstpräsentation, allerdings nur in geistig-toter Weise erlebbar ist; bliebe es bei dieser Entgegennahme allein, so würden wir über das Besitzen zerstreuter und gänzlich zusammenhangsloser »Sinneseindrücke« (um das wohl nach allem Gesagten nicht mehr mißzuverstehende Wort zu gebrauchen) prinzipiell nicht hinausgelangen. Wir sahen jedoch außerdem, daß wir neben dieser »toten« Möglichkeit, sinnfällige Erscheinungen zu erleben, einen lebendigen Geist besitzen, durch welchen uns die Fähigkeit zueignet, in das durch die sinnfälligen Erscheinungen dargebotene Reich von Gegenständlichkeiten wahrhaft hinüber- und hineinzugreifen und so die zerstreuten Eindrücke zu einer einheitlichen und innerlich zusammenhängenden Realwelt zusammenzufassen und zu »bannen.

»Interessant« nannten wir dieses erreichte Resultat darum, weil mit ihm auf Grund phänomenologischer Analyse eben die Auffassung bestätigt zu sein scheint, die so oft erkenntnistheoretisch vorausgesetzt wird und wohl letztlich auf die Kantischen Konzeptionen zurückgeht: eine Auffassung, die darin besteht, daß es einerseits ein vor resp. jenseits aller lebendig-geistigen Leistung liegendes rein faktisches Zugehen gewisser sinnlicher Eindrücke gibt und andererseits eine lebendig-geistige Leistung, durch die dieses ursprüngliche Material vereinheitlicht, gefaßt und durch weitgehende Setzungen ergänzt wird.[1] Der lebendige Geist selbst ist hierbei der immer nur setzende und fassende, während das anschauliche Material dem Ich durch die Sinne zuwächst. Materialgebende Anschauung und materialformende Bearbeitung sind also auf zwei verschiedene »Vermögen« prinzipiell verteilt: auf das Sinnesvermögen einerseits, das Verstandesvermögen andererseits. Die richtige Konsequenz dieser Auffassung ist nun, daß der lebendige Geist als solcher nie die sich in geistig-toter Weise konstituierende Schauung, d. h. die Aufnahme des sinnlich-anschaulichen Materials seinerseits lebendig kon-

1) Allerdings haben wir diese Sachlage schon in einer bestimmten Richtung von vornherein festgelegt, nach der sie in den faktisch vertretenen Auffassungsweisen nicht immer festgelegt ist: insofern wir nämlich das »Material« als immer schon an sich selbst notwendig geordnetes und geformtes bestimmten, während die geschilderte Auffassung meistens mit der Vorstellung verbunden ist, es handele sich um das Zugehen noch gänzlich ungeformten (chaotischen) sinnlichen Materials, so daß auch diejenige Formung, die das Material allererst zu Erscheinungsbeständen macht, schon auf Rechnung der Aufnahme zu setzen ist, also auch die primäre Schauung schon eine gewisse Setzungsleistung in sich enthält.



trollieren kann. Das sinnliche Material wäre für den Geist ein in lebendiger Weise erreichbarer Stoff nur insofern, als er in anschauungsblinden Aktionen mit ihm umspringt, ihn zu beliebigen Fassungen und Setzungen benutzt. Die »Anschauung« hätte für sich genommen zwar in dieser einen Beziehung einen größeren Erkenntniswert, daß in und mit ihr an den zugehenden Beständen keine Veränderung vorgenommen wird[1]; aber sie ist dafür in sich selbst vollständig ergebnislos, weil es sich nur um eine starre und tote gegenständliche Beziehung zu den verstreuten »Sinneseindrücken« handelt, die von der Fassung einer einheitlichen Welt noch nichts in sich enthalten kann. Der Geist dagegen verwandelt dieses primär Gegebene in eine zusammenhängende, sinnvolle und einheitliche Welt; aber der erkenntnismäßige Wert dieser Leistung wird dadurch wiederum aufgehoben, daß ich, insofern ich lebendiger Geist bin, nur fassen und setzen, nicht aber sinnlich wahrnehmen kann, und folglich die Anschauungsgrundlage selbst einer lebendig-geistigen Prüfung prinzipiell entzogen bleibt, die Setzungsresultate also an der Anschauung nie eigentlich gemessen werden können: sofern ich »anschaue« (das heißt hier »sinnfälliges Material« entgegennehme), stehe ich nur in einem toten Verhältnis zur Gegebenheit; sofern ich aber in einem lebendigen Verhältnis zu ihr stehe (also lebendig-geistig zu ihr übergreife), kann ich wiederum nur fassen und setzen, nicht aber schauen. So muß eine ewige Diskrepanz klaffen zwischen meiner geistigen Leistung und der anschaulichen Grundlage, die ich für sie habe. Eine Diskrepanz, die der Sachlage nach prinzipiell nicht überwindbar wäre.

Doch ist für uns dieses Festhalten an der so fixierten Sachlage eine reine Fiktion. Die weitere phänomenologische Analyse zeigt, daß von einer anschaulichen Unerreichbarkeit des sinnfälligen Materials durch den lebendigen Geist nicht die Rede sein kann.

Es gibt allerdings, wie wir meinen, ein »totes« Sehen und Hören, d. h. ein nur von den peripherischen Stellen her vollzogenes, das wir eben dann vor uns haben, wenn der lebendig in die Außenwelt hinübergreifende Geist entweder in einer anderen gegenständlichen Sphäre absorbiert ist oder in der geschilderten künstlichen Weise in sich selbst festgelegt wird und damit von der Außenwelt abgezogen ist. Aber es gibt daneben ein lebendig-geistiges

1) Wenn nicht auch dieses Faktum durch die Voraussetzung wiederum illusorisch gemacht wird, daß schon in dieser primären Aufnahme durch die »Sinne« gewisse Fassungen vollzogen werden (vgl. die vorige Anm.).



Sehen und Hören. Der toten »Schauung« steht als solcher zunächst *nicht* das lebendig-geistige *Fassen* und *Setzen* gegenüber, sondern zuallererst die lebendig-geistige *Schauung*, d. h. die durch den lebendigen Geist von innen her selbst vollzogene. Der Unterschied zu jener Entgegennahme allein von den peripherischen Stellen aus besteht zunächst *allein* darin, daß hier *lebendig* und *beweglich* wird, was dort starr und tot war. Die *Leistung* ist *genau* dieselbe – soweit es sich um die Möglichkeit einer reinen und gegenständlich adäquaten *Aufnahme des sich sinnfällig Präsentierenden* handelt. Aus dem Zentrum des Geistes her kann ich in lebendiger Weise dem sinnfällig Dargebotenen »*standhalten*«, das heißt in jene eigentümliche Beziehung zu ihm treten, die man eben am besten als pure oder reine Schauung bezeichnet – nur daß sich das *leere* und *steife* »Gegenüber« von Erscheinungsbestand und aufnehmender Ichstelle in ein wahres Auf- und Umfassen von der Seite des Ich verwandelt hat.

Diese unsere Behauptung aber, daß der lebendige Geist selbst »sehen« und »hören« kann, mag mannigfaltigen Bedenken und Mißverständnissen ausgesetzt sein und es muß daher kurz auf sie eingegangen werden. Zunächst ist wiederum zu betonen, daß mit ihr selbstverständlich nicht die Notwendigkeit des Vorhandenseins und der Intaktheit entsprechender *leiblicher* Organe für das *faktische* Sehen und Hören des realen leiblichen Individuums bestritten werden soll. Unsere Ausführungen beziehen sich einzig und allein auf etwas, was wir im deutlichen Unterschied zu diesen leiblichen Sinnen geistige Sinne genannt haben: eben auf jene *geistig* präformierten Aufnahmestellen, an denen das durch die leiblichen Organe irgendwie faktisch Vermittelte nun von dem geistigen (d. h. gegenständlich aufnahmefähigen) Ich wirklich als solches *aufgenommen* wird. In bezug auf *diese* Sinne nun meinen wir, daß es neben der »toten« Entgegennahme der sinnfälligen Bestände allein und nur durch sie auch eine lebendige Entgegennahme aus dem Zentrum des Geistes her gibt.

Aber dabei erhebt sich nun die sehr wesentliche Frage, wie sich denn diese letztere Aufnahme zu der doch, wie wir eben behaupteten, immer notwendig vorauszusetzenden durch die »Sinne« *verhält*. Werden die sinnfälligen Erscheinungen *erst* durch die Sinne und *sodann* durch den lebendigen Geist entgegengenommen? Aber dann müßte ja der »Geist« als solcher *noch einmal* »Sinne« haben, um für diese durch die ersten Sinne dem Ich zugeführten Inhalte nun *seinerseits* wiederum empfänglich zu sein. Das ist natürlich

eine unsinnige Vorstellung; es bedarf keiner Doppeltheit von »Sinnen«, sondern die schon vorhandenen genügen, um auch dem lebendigen Geist die sinnfälligen Erscheinungen direkt zuzuführen und ihn dadurch zum persönlichen Träger der Entgegennahme des Sinnfälligen zu machen.

Um dies zu verdeutlichen, sei auf Folgendes hingewiesen: die oft von uns gebrauchte Redewendung, daß es sich gegebenenfalls um eine »tote« Entgegennahme der sinnfälligen Bestände handeln kann, war bisher in einer noch ungeklärten Weise an zwei verschiedenen Tatbeständen orientiert. Ursprünglich führten wir diese »tote« Entgegennahme als eine solche ein, bei der der Geist selbst gleichsam »tot« gemacht wurde, d. h. an der ihm natürlichen Entfaltung und Regsamkeit seines lebendigen Seins verhindert wird. Nun können wir aber auch dann von einer »toten« Entgegennahme des Sinnfälligen sprechen, wenn der Geist selbst keineswegs »tot« ist, sondern sich im Gegenteil in der lebhaftesten Entfaltung seiner selbst befindet — indem er in irgendeine andere Welt hinein absorbiert ist, die eben nur gerade nicht die sinnfällige Außenwelt ist. Aber darum eben ist auch hier die Entgegennahme dieser letzteren eine »tote«; denn an ihr nimmt der Geist allerdings in keiner Weise lebendig teil, sondern sie ist einzig und allein den peripherischen Aufnahmestellen überlassen. Dieser Tatbestand aber für sich genügt vollauf, um die Entgegennahme zu realisieren; ob daran die vollständige Unterbundenheit der geistigen Lebendigkeit oder nur das Abbrechen des lebendig-geistigen Kontaktes mit dieser Außenwelt schuld ist, macht für das Resultat selbst nichts aus. Wir können dementsprechend sagen: eine geistig-tote Entgegennahme der sinnfälligen Bestände ist dann vorhanden, wenn für diese Entgegennahme nur die peripherischen Aufnahmestellen in Betracht kommen.

Das Faktum aber, daß die Entgegennahme diesen Stellen überlassen sein kann, besagt nicht, daß sie ihnen überlassen werden muß. Sondern: wie sich der lebendige Geist aus den »Sinnen« zurückziehen kann, so kann er sich auch wieder in sie hineinbegeben. Man muß allerdings vorher gesehen haben, daß sich der lebendige Geist in der Tat, wenn er sich von der sinnfälligen Außenwelt zurückzieht, damit auch aus den »Sinnen« zurückzieht; und man wird entsprechend sehen, daß er sich wieder in sie hineinbegibt, wenn er zur Außenwelt zurückkehrt. Auf eben diesen Tatbestand kommt es bei der ganzen Sache wesentlichst an. Wir können ihn präzisieren: der lebendige Geist ver-

mag als solcher den Sinnen persönlich einzuwohnen. Sein mögliches Verhältnis zu den Sinnen ist also ein zweifaches: er kann sie als »Tore« seiner selbst peripherisch »stehen lassen« und damit die Entgegennahme des Sinnfälligen ihrem eigenen »Vermögen«, das sie als Tore des geistigen Bereiches besitzen, überlassen; er kann aber auch selbst in sie eintreten und dadurch die toten Aufnahmestätten in lebendige umwandeln. Wenn sie vorher nur die spezifisch angepaßten Aufnahmestellen des geistigen Bereiches als Ganzen waren, so sind sie jetzt die spezifisch angepaßten Aufnahmestellen »des« lebendigen Geistes. Die Sinne als Sinne, d. h. als für eine bestimmte Präsentationsweise empfängliche Stellen, werden hierdurch nicht aufgehoben; aber sie werden als geistig-tote Sinne aufgehoben. Erlebnismäßig tritt dies wiederum am besten heraus, wenn wir uns in jene Übergangssituation hineinversetzen, in der wir nach der künstlichen Unterbindung des lebendig-geistigen Kontaktes mit der Außenwelt oder auch nach einer natürlichen Fortkonzentriertheit diesen Geist gleichsam wieder zur Außenwelt »hinauslassen«. In diesem Augenblick verwandelt sich die peripherische Aufnahme in eine zentrale und die »tote« in eine »lebendige«: die sinnfälligen Bestände, die vorher peripherisch stehen blieben, werden jetzt von innen her lebendig »eingeholt« (natürlich ohne damit ihre gegenständliche Distanzstellung zu verlieren). Dabei nun erleben wir es, daß sich der lebendige Geist in die peripherischen Aufnahmestellen hinein- resp. hinausweitet. Nicht tritt er neben oder hinter die Sinne und wartet ab, was diese ihm zuführen; sondern er tritt in sie hinein und nimmt dadurch ihre Funktion der spezifischen Empfänglichkeit in seinen persönlichen Dienst. Allerdings bedarf es dabei des Vorhandenseins der »Sinne«, aber indem sie durch den Geist von innen her lebendig besetzt werden, wird er durch sie – selbst und als solcher – für die entsprechenden Präsentationen zugänglich. Mit Hilfe ihrer, die er sich in lebendiger Weise dienstbar macht, kann er nunmehr selbst und persönlich das Sichtbare sehen und das Hörbare hören.

Dieses letztere Faktum aber ist nun für sich allein, wie wir meinen, vollkommen evident: man braucht nur zu sehen, wie der lebendige Geist in einer gleichsam breiten Weise auf den sinnfälligen Präsentationen, dem Sichtbaren einerseits, dem Hörbaren andererseits ruhen kann – wie er sich mit diesem eigentümlichen »sprechenden« Material gleichsam zu »füllen«, wie er sich ihm lebendig anzugleichen vermag – wie dasselbe reinlich und un-

verſehrt in ſein lebendiges Aufgreifen eingeht. Wir können uns dann der Überzeugung nicht erwehren, daß der Geiſt ſelbſt und als ſolcher der aufnehmende Widerpart des ſinnfälligen Materials und damit auch des aus dieſem Material gegenſtändlich Aufgebauten ſein kann und in unſerer eigenen natürlichen Haltung meiſtens iſt. Es wird ſpäter im Gegenſatz hierzu heraustreten, daß er anderem ſinnlichen Material gegenüber nicht der ſelbſt und unmittelbar Betroffene zu ſein vermag: er kann zwar die ſinnfälligen Präſentationen direkt und perſönlich in Empfang nehmen, nicht aber direktes und perſönliches Objekt der ſinnlichen Affektionen (wie z. B. der Affektion von Wärme) ſein. Der Tatbeſtand, daß in den betrachteten Fällen der Geiſt die Rolle des perſönlichen Empfängers übernehmen kann, hängt wiederum damit zuſammen, daß es ſich bei dieſer Art ſinnlicher Gegebenheit nur um eine gegenſtändliche Gegebenheitsweiſe handelt. Deshalb war dieſer letztere Punkt ſo ſehr zu betonen. Nur weil ſich hier das Moment der »Sinnlichkeit« auf der Seite des Gegebenen ſelbſt abrundet, kann der ſeiner Weſenheit nach offene und daher nicht realiter affizierbare oder bedrängbare Geiſt wirklicher Empfänger des ſinnlich Gegebenen ſein.

Wir können zuſammenfaſſen: die peripheriſch im Ich gegründete »tote« Aufnahmeweiſe des ſinnfällig Erſcheinenden darf nicht als eine immer notwendige Vorſtufe für die Möglichkeit des lebendig-geiſtigen Kontaktes mit der Außenwelt angeſprochen werden — eine Vorſtufe, auf der es ſich um das primäre Zuwachſen des ſinnlich Gegebenen handeln würde —, ſondern allein als eine gleichſam ſtarre und unlebendige Vorzeichnung einer entſprechenden lebendig-geiſtigen Beziehung, die als ſolche an die Stelle der erſteren treten und ſie erſetzen kann. Die Sinne als für eine beſtimmte Präſentationsweiſe ſpezifiſch empfängliche Stellen können in den unmittelbaren Dienſt einer lebendig-geiſtigen Aufnahme treten.

Übrigens iſt die Erlebnisſtellung der leiblichen Organe eine für dieſe ganze Sachlage außerordentlich bezeichnende: wir erleben von innen her Augen und Ohren wiederum als Leibestore oder als leibliche Öffnungen, durch die hindurch der unmittelbare Kontakt zwiſchen lebendig-geiſtigem Ich und der ſinnfälligen Außenwelt geſetzt iſt. Als wären wir gleichſam an dieſen leiblichen Stellen zur Außenwelt hinaus aufgebrochen, während uns im übrigen der Leib als ſolcher einſchließt oder abſchließt. Sinnlich empfängliche Leibesſtellen wie die Naſe oder die Zunge werden total anders erlebt. In ihnen erlebe ich mich



nicht nach außen hin aufgebrochen, sondern in meiner gerade auch hier bewahrten leiblichen Abgeschlossenheit für gewisse Affektionen nur eben spezifisch sensibel. Man achte also darauf, daß wir dieses Bild von den »Toren« nicht als für alle »Sinne« sachlich brauchbar ansehen, sondern einzig und allein als der Qualifikation von Gesicht und Gehör angemessen.[1]

Natürlich gibt diese Stellung des lebendigen Geistes als persönlichen Empfängers sinnfälliger Bestände der Außenweltserkenntnis eine prinzipiell und wesentlichst andere Grundlage als jene oben skizzierte, in der die Diskrepanz zwischen dem Zugehen von sinnlichem Material und der Möglichkeit lebendig-geistigen Kontaktes mit diesem Material eine auf lebendige Anschauung gegründete

---

1) Übrigens haben wiederum »Gesicht« und »Gehör« eine (unbeschadet aller prinzipiellen Verwandtschaft, die wir bisher fixiert haben) eigentümlich verschiedene Stellung, die einmal wirklich zu fixieren außerordentlich interessant wäre. Das Sehen und entsprechend die spezifisch durch das Gesicht gesetzte »Offenheit« stehen doch dem lebendigen Geist als solchem noch näher als das Hören und das Gehör. Im Sehen liegt für den Geist eine eigentlichste und persönlichste Entfaltung seiner selbst, weshalb man ja auch dort, wo es sich nicht um das »sinnliche« Sehen, sondern um irgendein sonstiges geistig-gegenständliches Umfassen eines Bestandes handelt, die Wendung vom »sehenden« Geist so außerordentlich gut anwenden kann – weshalb man sogar in einer speziell geistig-lebendigen Auffassung des Hörbaren von einem »sehenden« Auffassen dieses Hörbaren zu sprechen versucht ist. Während der Begriff des Hörens notwendig auf das spezifisch sinnliche Hören, d. h. die Entgegennahme des sich in hörbarer Weise Selbstpräsentierenden beschränkt bleibt. Dieser Unterschied tritt nun auch in einem verschiedenen Verhältnis zu dem entsprechenden leiblichen Organ eigentümlich hervor: die Augen sind die einzigen Leibesstellen, in die der lebendige Geist von innen her wirklich und eigentlich eintreten kann, die daher den Ausdruck der »Geistgefülltheit« tragen und annehmen können. Betrachten wir die Sache von hier aus, so bekommen sofort die Ohren den Charakter eines niedrigeren und weitaus weniger wesentlichen Organs. Im Blick hat sich gleichsam der lebendige Geist selbst und als solcher nach außen frei gemacht oder freie Bahn geschaffen, weshalb auch Blindheit etwas seelisch und geistig ganz Anderes bedeutet als Taubheit. Blindheit und Taubheit aber wiederum, so können wir gleich hinzusetzen, etwas ganz Anderes als »Geruchs«- oder »Geschmacksunfähigkeit«. Daß es sich hier überall nur um das sachlich ganz gleichsinnige Versagen irgendeines »Sinnes« handeln soll (das höchstens praktisch verschiedene Folgen haben kann), scheint uns von der Einsicht in die fundamental verschiedene Stellung und Funktion der »Sinne« am Ich her eine der gröbsten Anschauungsverirrungen zu sein, die die positivistische Grundauffassung mit sich bringt. Doch, wie gesagt, muß die nähere Ausführung dieser Dinge einer entsprechenden Einzelanalyse überlassen bleiben.



Außenweltserkenntnis unmöglich machte. Denn der lebendige Geist leistet in seiner Entgegennahme des Sinnfälligen nicht nur *dasselbe* wie Gesicht und Gehör *für sich allein genommen*, sondern er leistet dasselbe in einer weit besseren und ergebnisreicheren Weise, und zwar darum, weil seine Leistung sich nicht mit der starren Entgegennahme der präsentationsfähigen Oberfläche *als* präsentationsfähiger *begrenzt*: unter dem geistigen Blick mit seiner lebendigen *Umfassung* des Erscheinenden »*lockert*« sich gleichsam die bei der »toten« Entgegennahme für sich abgelöste Darbietungsoberfläche, und der in dieser Oberfläche vorher *latente* Gehalt kommt zum Vorschein und *vertieft* schon für die reine Anschauung das sinnfällig Gegebene, läßt es fundiert und innerlich gefüllt erscheinen. Es handelt sich dabei um diejenigen Faktoren, die als solche nicht zu dem sinnlichen Material selbst *gehören* und daher als *gegebene* nicht in Betracht kommen können, solange nur das Präsentationsfähige in seiner geformten und geordneten Selbstdarstellung gefaßt wird, die aber doch in dieser sinnfälligen Oberfläche irgendwie *mit*präsentiert sind, also hervortreten müssen, wenn der lebendig aufgreifende Geist gleichsam in das »Innere« dieser präsentierten Oberfläche eindringt. Nur wenn man von dieser lebendig schauenden Einstellung ausgeht, wird man die *sachliche* Berechtigung für alle die sonst so willkürlich erscheinenden (wenn auch unwillkürlich vollzogenen) »Setzungen« des Geistes einsehen können — als von dem anschaulich Gegebenen wirklich geforderte. *Was* dabei alles heraustritt und *wie* es heraustritt, das wird, wie gesagt, das Thema späterer Ausführungen sein (über »Materialität«, »Substanzialität«, »Kausalität« und dgl.). Das hiermit Ausgeführte stellt die Gegenseite der oben fixierten Sachlage dar: daß das Sinnfällige seiner eigenen Natur nach den Anspruch stellt, als Gegebenheits*anfang* genommen zu werden. Man könnte nämlich diesem seinem Anspruch nicht gerecht werden, wenn man einzig und allein auf die *tote* Entgegennahme der sinnfälligen Bestände von den peripherischen Stellen her angewiesen wäre. Erst der Aufweis, daß der lebendige Geist als solcher das Sinnfällige persönlich *aufnehmen* kann, macht jene Forderung zu einer von der Ichseite her wirklich *realisierbaren*.

Wir kommen nun zu der von uns oben gestellten Frage: was für eine geistige Leistung ist auch da noch vorhanden und muß vorhanden sein, wo eine adäquate Entgegennahme der sinnfälligen Bestände allein von den peripherischen Aufnahmestellen aus geschieht? Wenn also der *lebendig*-geistige Kontakt durch die Sinne hindurch unter-



brochen ist. Wir sagten oben, daß Vorbedingung für das Vorhandensein einer adäquaten, aber toten Entgegennahme die vollständige Öffnung der Sinne sei. Aber wir müssen jetzt genauer zeigen, was das heißt und was für eine geistige Leistung hiermit eben immer noch gesetzt ist. Nachdem dieser Punkt noch zuletzt erläutert worden ist, wird sich sodann das Verständnis für den »empfindungsmäßigen Fall auf der Erscheinungsseite« fast von selbst ergeben.

Die Art der Leistung ergibt sich aus der fixierten abgeschlossen-gegenständlichen Stellung des sinnfällig Erscheinenden eigentlich von selbst. Sie besteht eben darin, den betreffenden Bestand an seiner gegenständlichen Stelle und damit auch in seiner ihn abschließenden gegenständlichen Form zu erleben. Wenn dies in der »toten« Entgegennahme faktisch geleistet wird, so doch nur, weil auch diese noch eine Entgegennahme ist, weil auch sie noch ein Fassen enthält. Denn wie sollte ein Bestand an seiner festumgrenzten transzendenten Stelle »gehabt« werden, wenn er nicht an dieser ergriffen, wenn nicht irgendwie zu ihm übergegriffen wird. Die Schwierigkeit aber besteht nun darin, wie ein solcher »Übergriff« möglich ist, wenn es sich nicht um eine lebendig-geistige Momentanleistung »des« Übergreifens handelt. Es ist anschaulich von vornherein verständlich, daß der Geist in seiner lebendigen Aktionsfähigkeit den Bestand an seiner Stelle und in seinem abgerundeten Sein umfassen und fixieren kann; aber wie kommt ein gleichsam toter oder starrer Geist mit seinen peripherischen »Sinnestoren« an die betreffenden Erscheinungen heran?

Wir glauben, daß hier ein Moment in Betracht kommt, das wir die »natürliche Greifweite« des Geistes nennen wollen, auf Grund deren ein Fassen der sinnfälligen Bestände als tote Zustandsleistung von den Sinnen her auch dann noch möglich ist, wenn der lebendig-geistige Kontakt mit der sinnfälligen Außenwelt unterbrochen wurde. »Natürliche« Greifweite darum, weil sie — als geistig-totes Vermögen — mit der gegebenen Natur des geistigen Seins verbunden ist, ihre Realisation also nicht irgendeiner besonderen geistigen Momentanaktion bedarf. Diese natürliche Greifweite ist aber nur dann mit den Sinnen gesetzt, wenn diese von innen her aufgestellt und dadurch mit der betreffenden geistigen Funktion versehen sind. Darauf werden wir gleich näher eingehen. Zunächst noch eine genauere Beschreibung des Tatbestandes selbst.

Alles was in die natürliche Reich- oder Greifweite der aufgestellten Sinne eintritt, ist eben damit ein »Erscheinendes« — ohne

daß es in lebendig-geistiger Weise dem Bewußtsein zu eigen geworden wäre. Es »steht dann nur eben da« und die Gesamtheit dieser schlicht »dastehenden« Erscheinungen bildet den anschaulichen Realhintergrund oder die anschauliche Realumgebung des gegebenenfalls mit anderen Gegenstandswelten lebendig beschäftigten Geistes. Sie sind nicht »nebenbei« und nicht »auch noch, wenn zwar nur flüchtig« durch den lebendigen Geist »mitgefaßt«, sondern sie sind, wenn man unter »Fassung« eine lebendig-geistige Momentanleistung versteht, überhaupt nicht gefaßt. Dagegen sind sie als erscheinungsmäßig gegebene in den Bereich der an und für sich bestehenden sinnlichen Fassungsweite eingegangen und damit zu anschaulich gegenwärtigen geworden. Man sieht am besten, was wir meinen, wenn man auf die eigentümlich leere Kluft hinblickt, die sich zwischen der Realsphäre des irgendwie lebendig beschäftigten Geistes und der um seine Sinne kulissenartig herumgelagerten Erscheinungswelt befindet: gewiß, diese sinnfällige Erscheinungswelt ist gegenwärtig; aber sie ist nur durch die Sinne peripherisch »eingefangen«, nicht aber durch den Geist lebendig erfaßt. Insofern das Auffangen durch die Sinne nur eine tote Zustandsleistung ist und sein kann, ist es natürlich nicht in der Weise eines besonderen Aktes oder eines besonderen geistigen Geschehnisses antreffbar. Es ist, als wären die sinnfälligen Erscheinungen »von selbst« da und sie sind es auch in der Tat, insofern ich von mir aus über die an und für sich vorhandene Möglichkeit geistiger Fassensleistung hinaus momentan nichts dazutue, um die Erscheinungen entgegenzunehmen. Die natürliche Greifweite ersetzt eben die lebendig-geistige Momentanleistung. Wir sehen diese natürliche Greifweite insbesondere heraustreten, wenn wir die Fälle, in denen gewisse Umstände sie zeitweilig zum Wegfall bringen, mit der normalen Sachlage vergleichen. Wir sagten oben, daß sie nur dann vorhanden sein kann, wenn die Sinne von innen her »aufgestellt« sind und bleiben. Und hierzu müssen nun zuletzt noch einige nicht unwichtige Bemerkungen gemacht werden.

Orientiert man sich an den beiden herausgestellten Momenten der spezifischen Zugänglichkeit für eine bestimmte Präsentationsweise und der natürlichen Greifweite, so kann eine engere und eine weitere Bedeutung des Begriffes »geistiger Sinn« unterschieden werden. In der engeren und damit der engst möglichen Bedeutung ist ein geistiger Sinn: die Stelle einer spezifischen Empfänglichkeit für eine be-

stimmte *Präsentationsweise*; damit würde sich Sein und Funktion des Sinnes als solchen *beschließen*. Besitzen nun diese peripherischen Stellen *außerdem* unter gewissen Umständen eine gegenständliche Greifweite, dann kann das nach dieser Auffassung nicht dem Sinn als »Sinn«, sondern allein dem Geist zugeschrieben werden, *in* den diese Sinne gleichsam *eingelassen* sind, und man könnte dementsprechend sagen, daß sich die besondere Artung und Leistungsfähigkeit des Geistes auch dann noch in den Sinnen bemerkbar macht, wenn er gerade nicht in lebendiger Weise durch sie hindurch mit der Außenwelt in persönlichem Kontakt steht. Die *natürliche Greifweite* kann dann als *tote Restleistung* des aktionsfähigen Geistes aufgefaßt werden, die als solche an den peripherischen Stellen übrig bleibt, wenn die eigentliche persönlich-lebendige Beteiligung des Geistes an der Aufnahme entfällt. Daß auch diese tote Restleistung des Geistes noch entfallen kann, wenn der Geist von innen her in *gar keinem* Kontakt mehr mit den peripherischen Stellen steht wie bei *absoluter* Fortkonzentriertheit (vgl. den »empfindungsmäßigen« Fall), könnte von hier aus ganz gut verständlich sein. Nur kann man dann nicht sagen, daß den Sinnen jene tote Zustandsleistung *darum* nicht mehr anhafte, weil sie nicht eigentlich mehr *aufgestellt* sind; denn ihnen als Sinnen eignete ja diese Leistung überhaupt nicht zu. Sondern umgekehrt: man hat den Eindruck, daß sie nicht eigentlich mehr aufgestellt sind, *weil* sie vom Geist nicht mehr mit der natürlichen Greifweite versorgt wurden.

Gerade aber *weil* andererseits die Sinne selbst mit dieser Greifweite »versorgt« werden *können*, weil ihnen selbst unter diesen Umständen die Leistung des Auffassens als tote Zustandsleistung sozusagen *anhaftet*, ist es wiederum möglich, die Sinne als eigentliche und persönliche Träger der *toten*, aber gleichwohl adäquaten Entgegennahme sinnfälliger Bestände anzusehen und dementsprechend den möglichen *Fortfall* dieser natürlichen Greifweite als eine zufällige *Beschränkung* ihres eigentlichen Seinsbereiches (die zweite weitere Bedeutung des »geistigen Sinnes«). Man kann in der Tat die Sache so sehen, als ob die geistigen Sinne allererst das *wirklich* sind, *was* sie sind, wenn von ihnen aus die sinnfälligen Präsentationen adäquat aufgenommen werden. Und daß sie entsprecheud von innen her nur eben nicht eigentlich *aufgestellt* sind, wenn es *nicht* geschieht.

Nun können sie aber wiederum nur *durch* den aktionsfähigen Geist von innen her *aufgestellt werden* und mit Hilfe seiner

aufgestellt bleiben, so daß sie nur dann adäquat aufnahmefähig *werden*, wenn sie von innen her entsprechend *in Funktion versetzt sind*. Und so ergibt sich auch bei dieser Auffassung diese eine *wichtige Bedingung* für die adäquate Entgegennahme der sinnfälligen Erscheinungen: die Sinne müssen, wie immer man diesen Tatbestand im einzelnen interpretieren mag, *in das Bereich des Geistes* von innen her wahrhaft *eingestellt* sein, resp. sie müssen von diesem Geist in der Weise persönlich aufgestellter Tore seiner selbst immer noch lebendig und aktuell *getragen* werden. Dieses *lebendige* »*Tragen*« *der Sinne von innen her* ist aber etwas *anderes* als die Herstellung des persönlich-lebendigen Kontaktes mit der sinnfälligen Außenwelt *durch die Sinne hindurch*. Das erstere hat noch statt bei der zwar adäquaten, aber *toten* Entgegennahme der sinnfälligen Bestände, das zweite *nur* bei der lebendigen. Genauer werden wir das jetzt sehen bei der Analyse des »empfindungsmäßigen Falles«, in die wir nunmehr eintreten.

Wir erinnern uns, daß es sich oben um ein sozusagen »unterbewußt« gehörtes Geräusch handelte, wie es z. B. vorhanden ist, wenn ich bei Rückkehr aus irgendeiner vollständigen geistigen Versunkenheit merke, daß mir das Summen einer Fliege oder das Steineklopfen auf der Straße die ganze Zeit über »*in den Ohren gelegen hat*«, ohne daß ich es *eigentlich* hörte. Wir versuchten uns früher (S. 460) diese eigentümliche Sachlage in vorläufiger Weise bildlich so verständlich zu machen, daß wir von einem »*Nachfolgen*« des sinnlichen Quale »*an*« die Bewußtseinsperipherie sprachen, das dann eintritt, wenn der Geist in keinem Sinne mehr in die sinnfällig präsentierte Außenwelt hinausgewendet ist. Der Bestand, so stellte es sich uns dar, macht sich dann gleichsam von sich aus durch ein *persönliches Bedrängen der Bewußtseinsperipherie* bemerkbar. Aber abgesehen davon, daß, wie wir wissen, die »Peripherie des Bewußtseins« ein höchst problematisches Ding ist, müssen wir nunmehr fragen: wie ist ein solches »Nachfolgen« eines Bestandes möglich, der, wenn man ihm wirklich »ins Auge sieht«, eine *festgebundene Stellung an* einer außenweltlichen Realität besitzt? Wie kann dasselbe Klopfen, das, sobald ich faktisch auf es *hinhöre, in* das reale und materielle Dasein der Straße so *eingegliedert* ist, daß es mir diese ihre materielle Beschaffenheit unmittelbar zu *offenbaren* vermag, plötzlich »an der Peripherie« des Gehörs erscheinen? Um dann, sobald mein Geist aus seiner Versunkenheit wieder auftaucht, sofort

in die betreffende gegenständlich gebundene Sphäre »zurückzuspringen«? Wir sagen an der »Peripherie des Gehörs« statt wie oben »an der Peripherie des Bewußtseins«. Denn nach allem, was wir gesehen haben, ist ja diese Ausdrucksweise in der Tat sachlich durchaus berechtigt. Wenn der Geist fortkonzentriert ist, so bleibt für die Aufnahme des hörbar Sinnfälligen nur das Gehör übrig. Die Frage konkretisiert sich also nunmehr dahin, ob vielleicht die geistigen Sinne als solche direkt und persönlich von den entsprechenden Quales bedrängt werden können — und mit diesen peripherischen Stellen dann eben auch die Peripherie des Bewußtseinsbereiches selbst.

Mit dem vorigen hängt noch ein anderer Punkt unmittelbar zusammen, der ebenso auffällig ist: indem der hörbare Bestand nicht mehr an der ihm an und für sich eigenen gegenständlichen Stelle gegeben ist, scheint er in seinem empfindungsmäßigen Auftauchen überhaupt herausgelöst gewesen zu sein aus jeglicher endgültigen Form; d. h. wenn ich rückwärtig zu fassen suche, was mir eigentlich bei jenem unterbewußten Hörenserlebnis gegeben war, so kann ich nur finden, daß mir irgend etwas Tonhaftes oder daß mir tonhaftes Material schlechthin zuging, nicht aber ein für sich gegenständlich abgerundetes Geräusch. Es ist so, als hätte ich mit dem puren Tonmaterial in einer direkten Berührungsbeziehung gestanden. Und wiederum müssen wir fragen: wie kommt es, daß eben jenes Material, das bei einer entsprechenden Auffassung eingefügt in eine feste gegenständliche Form erscheint, jetzt plötzlich entformt auftauchen kann — (da wir noch dazu wissen, daß ihm eine endgültige gegenständliche Form an und für sich eignen muß)?

Der sachliche Anhaltspunkt, den wir für die Erklärung dieser eigentümlichen Verwandlung zunächst haben, ist die veränderte geistige Haltung dem Gegebenen gegenüber vorher und nachher. Denn da es ausgeschlossen ist, daß jener Außenweltsbestand faktisch die Bewegung des Hin- und Hergehens selber vollzieht oder an und für sich das eine Mal »geformt«, das andere Mal »entformt« zu sein vermag, so muß die verschiedene Aufnahmehaltung ihm gegenüber an dieser Gegebenheitsveränderung schuld sein.

Bezüglich des dabei statthabenden Wechsels der Aufnahmehaltung ist aber nun sofort dieses eine ersichtlich: wenn ich geistig derart versunken bin, daß ich nicht mehr eigentlich Geräusche höre, sondern nur noch etwas »Tonhaftes empfinde«, dann ist auch mein Gehör nicht mehr eigentlich zur Außenwelt hin aufgetan. Im Falle einer solchen absoluten inneren Fortwendung des Geistes scheinen



Gesicht und Gehör gleichsam mit nach innen hineingenommen, scheinen sie nach innen hinein zusammengezogen. Wir sehen das wiederum am besten an der Übergangssituation, in der ich aus jener vollständigen geistigen Versunkenheit zurückkehre: wenn in früher gekennzeichneten Fällen einer nur teilweisen Fortkonzentriertheit Gesicht und Gehör als solche offen stehen blieben, so daß sich der von der Außenwelt abgezogene Geist nur eben wieder »in« die Sinne hinein- und hinauszuweiten brauchte, so scheinen sich jetzt Gesicht und Gehör als solche wieder aufzutun; es erfolgt ein förmlicher Durchbruch von innen her, durch den sich das Bewußtseinsbereich als ganzes der Außenwelt wieder erschließt. Hier haben wir also eine Erlebnissachlage vor uns, die jener oben angeführten Auffassung, daß Gesicht und Gehör sich nur dann in vollständiger Aufstellung befinden, wenn die sinnfällige Erscheinungsumwelt als solche gegenwärtig bleibt, recht gut entspricht. Absolut sind auch hier die »Sinne« nicht aufgehoben: immer bleiben sie als für eine bestimmte Präsentationsweise spezifisch empfängliche Stellen erhalten. Wenn sich also das Bewußtseinsbereich insofern wieder als Ganzes nach außen hin erschließt, als die sinnfällige Erscheinungswelt von neuem ersteht, so schließt doch das nicht aus, daß gewisse Hörens- oder Sehenserlebnisse auch vorher vorhanden sind.

Nun haben wir aber oben eine Beschreibung eben dieser empfindungsmäßigen Fälle gegeben, die mit dem, was eine solche verschlossene Haltung (in der die Sinne nicht mehr von innen aufgestellte sind) mit sich bringen könnte, gar nicht übereinstimmt. Wenn wir nämlich sehr wohl verstehen, daß bei dieser verschlossenen Haltung weniger erscheint als bei der offenen, wenn wir verstehen, daß gewisse Erscheinungsmomente fortfallen, die eben nur in eine adäquate Entgegennahme der Erscheinungen eingehen können, so will es ganz und gar nicht einleuchten, daß dieser Haltungswechsel an dem Gegebenen positiv etwas zu verändern vermöchte; wie kann bei verschlossener Haltung die sinnfällige Einheit positiv an einer anderen Stelle erscheinen als bei geöffneter Haltung – nämlich »an der Peripherie des Gehörs«?

Aber wir glauben ja gar nicht, daß jene oben gegebene Fassung der Sachlage, nach der das »empfindungsmäßig« Gegebene in dieser seiner Gegebenheitsstellung »an« mich herankommt, eine wirklich sachgerechte und aufrecht erhaltbare ist; wir haben sie nur gebracht, weil in der Tat die Eigentümlichkeit des Tatbestandes faktisch, wie wir gleich sehen werden, zu ihr verführt – aber eben auch nicht

mehr als »verführt«. Achten wir nämlich jetzt genauer auf die Art und Weise, wie etwa das Gesumm der Fliege gegeben war, ehe ich es eigentlich hörte, so können wir mit gutem sachlichen Gewissen nur das eine aussagen, daß die betreffende sinnfällige Einheit (wir drücken uns mit Absicht so unbestimmt aus, weil weder der Ausdruck »Quale« noch der Ausdruck »Erscheinung« hier wirklich paßt) »irgendwie« und »von irgendwoher« schon für mich vorhanden war – wobei die Unbestimmtheit der Erscheinungsart und -stelle, die in diesen Ausdrücken liegt, eben das Charakteristische der Sachlage ausmacht. Das heißt: nicht erscheint das Betreffende, wie wir oben meinten, an der Peripherie des Gehörs und damit des Bewußtseins, also an einem anderen Ort, als ihm, gegenständlich genommen, zukommt; sondern der Ort oder die Stelle seines Erscheinens hat innerhalb dieser Erlebnissituation überhaupt keine bestimmte Ausprägung, resp. sie kommt in dieser Erlebnissituation nicht in der Weise eines aufgenommenen Momentes zur Geltung. Und weiter: wenn es uns vorher so erscheinen konnte, als ob uns faktisch absolut entformtes sinnliches Material zuginge, so müssen wir jetzt sagen, daß in diesem Gegebenheitserlebnis die bestimmte gegenständliche Form nur eben keine Gegebenheitsausprägung findet.

Diese phänomenale Sachlage ist nun aber nach dem vorher Ausgeführten vollständig verständlich. Sehen wir uns das innere Verhältnis des Geistes zum Gehör an, das in den Fällen vorliegt, in denen ich nicht mehr eigentlich höre, sondern nur »Tonempfindungen« habe, so tritt heraus, daß Sein und Entfaltung des Geistes hier nach einer zur speziell hörenden Haltung völlig heterogenen Richtung verläuft. Nicht nur ist der Geist nicht mehr in persönlich-lebendiger Weise an der Aufnahme der hörbaren Erscheinung durch das Gehör hindurch beteiligt, sondern er hat das Gehör selbst aus seinem lebendigen Sein völlig herausgelassen[1], so daß es, nicht mehr von innen her getragen und aufgestellt, in toter Isoliert-

1) Wenn wir vorhin sagten, der Geist scheine in diesen Fällen Gesicht und Gehör mit nach innen hineingenommen zu haben, und jetzt, er habe sie aus sich herausgelassen, so sind diese beiden Deskriptionen von etwas verschiedenen Standpunkten aus geschehen: »hineingenommen« scheinen sie insofern, als der lebendige Geist die ihnen für die adäquate Entgegennahme der sinnfälligen Erscheinungen nötige Aufnahmebreite und Greifweite mit sich fortgenommen hat; »herausgelassen« aber insofern, als ie als Stellen spezifischer Empfänglichkeit für die entsprechende Präsentationsweise für sich stehen bleiben. Beide Beschreibungen gehen auf dieselbe Sache und sind gleicherweise charakteristisch.



heit stehen bleibt. Damit aber kann von einer Greifweite der peripherischen Aufnahmestelle und entsprechend von einer Fassung des Erscheinungsbestandes an seinem gegenständlichen Ort nicht mehr die Rede sein, und nur die spezifische Empfänglichkeit für die entsprechende Präsentationsweise ist erhalten. Wie anders also kann der hörbare Bestand in diesem Fall erlebt werden als in der Weise, daß zwar das sinnfällige Material zugeht, in dem sich ja die Präsentationsweise manifestiert, daß aber dieses an und für sich in eine endgültige gegenständliche Form eingefügte Material doch nicht in seiner gegenständlichen Form und Stellung wirklich gefaßt wird, weil eben eine Fassung — auch im Sinne einer toten Zustandsleistung — bei dieser geistigen Haltung nicht mehr möglich ist. Immer aber kann ich noch einer sinnfälligen Präsentation, die sich in entsprechender Weise »zudrängt« (siehe folgenden Text), durch mein Gehör ausgesetzt bleiben. Wir sagten oben: die betreffende sinnfällige Einheit ist irgendwie und von irgendwoher schon erlebt gewesen, und das ist in der Tat die adäquate Beschreibung für diese Gegebenheitsweise. Bei Rückkehr aus der geistigen Versunkenheit springt auch entsprechend das sinnfällig Gegebene nicht wieder an seine gegenständliche Stelle zurück (von meinem Gehör her), sondern es springt nur eben in sie wieder ein. Oder auch: das Formmoment an ihm tritt als gefaßtes wieder heraus. Darum können wir ohne weiteres sagen: »das war es oder ist es, was mir schon immerwährend in den Ohren gelegen hat«.

Im Anschluß hieran ist nun gleich ein merkwürdiger Unterschied zwischen Gesicht und Gehör zu erwähnen, an dem es zum Teil (wir werden dann noch einen anderen Punkt erwähnen) liegt, daß Beispiele für den »empfindungsmäßigen Fall auf der Erscheinungsseite« leichter und natürlicher in der Sphäre des Hörbaren zu finden sind als in der Sphäre des Sichtbaren. Wir haben schon früher einmal darauf hingewiesen, daß das Sehen und entsprechend die durch das Gesicht gesetzte »Offenheit« dem eigenen Wesen des lebendigen Geistes als solchem näher steht wie das Hören und das Gehör. Und dieser Tatbestand macht sich nun in einem bestimmten Punkt bemerkbar, der für unser augenblickliches Problem von Wichtigkeit ist. Man kann nämlich beobachten, daß eine vollständige Isolierung und damit eine geistige Verschlossenheit beim Gehör leichter eintritt als beim Gesicht — daß das Gesicht bei einer Versunkenheit des Geistes, bei der das Gehör schon entlassen und zur toten Isoliertheit verurteilt ist, noch ein von innen her aufgestelltes und damit

immer noch adäquat entgegennehmendes sein kann: immer noch steht die sichtbar sinnfällige Welt in ihrer gegenständlichen Ordnung und Formung um mich herum, obzwar mir das hörbar Sinnfällige nurmehr noch in jener empfindungsmäßigen Weise zugeht. Uns scheint dies also von da aus verständlich zu sein, daß die sehende Haltung eine dem Geist an und für sich selbstverständlichere und seiner eigenen Artung angemessenere ist, so daß sich in ihm eine konzentrierte Beschäftigung mit »anderen« Welten und eine Offenhaltung des Gesichts von innen her eher vereinigen kann als eine solche Versunkenheit mit einer Offenhaltung des Gehörs. Die hörende Haltung ist dem Geist wohl eine mögliche, aber keine seinem eigenen Wesen so durchaus entsprechende wie die sehende.

Aber wir sagten schon, daß noch ein anderer Punkt in Betracht kommt, wenn wir uns klar darüber werden wollen, weshalb ein Hörbares so sehr viel leichter in »empfindungsmäßiger« Weise gegeben ist als ein Sichtbares. Wenn nämlich tatsächlich einmal der Geist so vollständig von der Außenwelt abgezogen ist, daß auch das Gesicht nicht mehr eigentlich von innen her aufgestellt ist, dann kommt es zwar in der Tat nicht mehr zu einer adäquaten Aufnahme der sichtbar sinnfälligen Erscheinungen, aber die Sachlage pflegt dann andererseits dergestalt zu sein, daß die sichtbare Außenwelt überhaupt und gänzlich versinkt, daß also auch ein empfindungsmäßiges Zugehen des entsprechenden sinnfälligen Materials nicht mehr statthat. Das aber liegt nun an einer Verschiedenheit des sinnfälligen Materials selbst; die hörbare Präsentationsweise eignet sich als solche mehr zur empfindungsmäßigen Gegebenheit wie die sichtbare.

Wir sagten oben, daß der betreffende geistige Sinn derjenigen Präsentation ausgesetzt bleibt, die sich in entsprechender Weise zudrängt. Nun versteht es zwar sowohl das farbige wie das tönende Material, sich von sich aus kundzugeben — ja ihr Wesen besteht in dieser Kundgabe; aber es ist doch ein Unterschied in dem Maße ihrer persönlichen Zudringlichkeit bemerkbar, der die eine Kundgabeweise und die andere auszeichnet. Zwar sind beide Kundgabearten hinwiederum gegenständlich in sich selbst gebundene, ja in den Fällen, die wir bei jener empfindungsmäßigen Gegebenheit im Auge hatten, in eine materielle Einheit streng-gegenständlich eingegliedert, aber es besteht doch dieser Unterschied, daß das farbige Material als solches noch in einem restloseren Sinne in der gegenständlichen Gebundenheit aufgeht, während sich das tönende Material zwar auch einfügt, aber zugleich nach einer Richtung entfaltet ist, die gewissermaßen



»nach vorne«, d. h. auf den Hörenden zu verläuft. Die Entfaltung der farbigen Präsentation erstreckt sich dagegen, so könnte man sagen, rein der »Breite« nach, d. h. in einer Richtung, die sich, wenn wir uns bildlich so ausdrücken dürfen, zur »Aufnahmeebene« des Geistes parallel, nicht aber senkrecht verhält. Hieran liegt es, daß die tönende Präsentationsweise einen mehr von sich aus zudringlichen, die farbige einen mehr von sich aus zurückhaltenden Charakter besitzt. Und hieran liegt es, daß sich das farbige Material so absolut und restlos in die streng-gegenständliche Ebene einfügen kann, so daß es in der Regel einer Aufnahme dieses Bestandes an seiner Stelle und in seiner Geformtheit bedarf, um zum eingefügten Material zu gelangen. Während das im tonhaften Material als solchem liegende »Hinausdrängen« über die streng-gegenständliche Form eo ipso die Sachlage möglich macht, daß die Präsentation ohne eine faktische Auffassung des gegenständlich gegebenen Bestandes für sich erlebt zu werden vermag.

Es ist allerdings hinzuzufügen, daß es auch in der Sphäre des Sichtbaren (trotz der andersartigen Grundnatur des Farbhaften) eine mehr oder weniger vorhandene »Zudringlichkeit« der Präsentationsweise gibt — daß man auch hier gegebenenfalls von einer gewissen mit der Präsentationsweise (die ihrer Grundnatur eine der Breite nach entfaltete bleibt) vorhandene Entfaltung »nach vorne« sprechen kann — wie z. B. bei spezifisch leuchtenden Farben. Und diese letzteren können denn in der Tat auch in der Sphäre des Sichtbaren in einer nur »empfindungsmäßigen« Gegebenheitsweise von der eben geschilderten Form erlebt werden.

Wenn wir uns bisher immer an sinnfälligen Beständen orientierten, die in streng-gegenständlicher Form auftreten, so ist die Sachlage etwas anders dort, wo es sich um eine an und für sich gelöstere Gegebenheit sinnfälligen Materials handelt, wie sie z. B. in den schon öfter erwähnten »Sphären« realisiert ist. Hier ist nämlich eine Art »empfindungsmäßiger« Gegebenheit nicht nur möglich bei absoluter Versunkenheit des Bewußtseins, wie sie eben immer Voraussetzung war, sondern auch an und für sich bei vollständig wacher und hinausgewendeter Bewußtseinshaltung. Wenn bei den bisher betrachteten Fällen die Versunkenheit des Geistes schuld daran war, daß so etwas wie der Anschein einer Berührungsgegebenheit entstand, ohne daß es faktisch zu einer solchen kam, so scheint hier eine wirkliche Bedrängung der Sinne durch das

gelöste sinnfällige Material stattzufinden. Wenn wir also auch den vorigen Fall aufklären konnten, ohne daß wir auf eine wirkliche Berührungsgegebenheit zu rekurrieren brauchten, so scheint doch damit noch nicht vollständig ausgeschlossen zu sein, daß es eine solche Berührungsgegebenheit auf der Erscheinungsseite gibt. Ehe wir aber diese Sachlage unter dem Titel des »zweiten Falls der empfindungsmäßigen Gegebenheit auf der Erscheinungsseite« ins Auge fassen, wollen wir noch das sehr wesentliche Ergebnis der Analyse des ersten Falls kurz fixieren.

Wenn, wie es unserer Meinung nach vollständig deutlich ist, in den herangezogenen Fällen der Anschein einer Empfindungs- d. h. Berührungsgegebenheit dadurch zustande kommt, daß die betreffende sinnfällige Einheit bei der entsprechenden (geistig versunkenen) Ichhaltung nur eben nicht an ihrer bestimmten gegenständlichen Stelle und in ihrer bestimmten gegenständlichen Formung erlebt wird, weil sie als solche nicht gefaßt werden kann und das Ich infolgedessen nur noch einer gegebenenfalls entsprechend zudringlichen Präsentation ausgesetzt bleibt, dann ist dieser von uns sogenannte »Empfindungsfall« wirklich nur als Grenzfall der echten Erscheinungsgegebenheit herausgestellt; ein Grenzfall, der eben nur auf einer inadäquaten Aufnahme der gegenständlich geformten und geordneten Erscheinungswelt beruht. Von einer Gegebenheit, die durch eine direkte Berührung der »Bewußtseinsperipherie« zustande käme, kann keine Rede sein — dieser Fall also unseren allgemeinen Präzisierungen (daß so etwas wie eine faktische Berührung einer »Bewußtseinsperipherie« nicht möglich sei) nicht widersprechen. Als charakteristisches und wesentliches Merkmal der Sachlage muß im Auge behalten werden, daß diese »empfindungsmäßige« Gegebenheit immer nur eine provisorische Gegebenheitsweise des betreffenden sinnfälligen Bestandes sein kann und als solche auch charakterisiert ist: sobald sich das Bewußtseinsbereich den sinnfälligen Erscheinungen wieder wahrhaft erschließt, ist es mit der »empfindungsmäßigen« Gegebenheitsweise vorbei; das Eintreten des echten gegenständlichen Kontaktes hebt das empfindungsmäßige Erleben des Bestandes auf.

Und weiter: man kann in der Tat hier mit einem gewissen sachlichen Recht von einer »unterbewußten« Gegebenheit sprechen; nämlich insofern auch der letzte Rest einer Auffassung des Bestandes vom geistigen Ich her geschwunden ist und das Gegebenheitserlebnis einzig und allein in dem Tatbestand des Ausgesetztseins der Sinne besteht. Da jedwede Beteiligung an

der Aufnahme *von diesem geistigen Ich aus* entfällt — und sei es auch nur in der Weise einer geistig-toten Zustandsleistung —, geht das Erlebnis *an ihm vor*, ohne irgendwie *in ihm Wurzeln zu haben*. Aber insofern es doch wiederum das Bewußtseinsbereich als Ganzes ist, dem diese Sinne *zugehören*, eine solche »Empfindungsgegebenheit« also, *indem* sie die geistigen Sinne betrifft, auch die Bewußtseinssphäre betrifft, handelt es sich doch immer noch um ein *nur im Kontakt mit dieser Bewußtseinssphäre konstituierbares* Gegebenheitserlebnis.

Dieser Punkt ist für das Ganze zu wesentlich, als daß wir nicht noch einmal im besonderen auf ihn hinweisen müßten. Die geistigen Sinne — das Gesicht und das Gehör — sind ohne faktische Einfügung in eine Bewußtseinssphäre schlechthin *undenkbar*, resp. *durch* ihr Vorhandensein oder *mit* ihrem Vorhandensein *ist* eben eine geistige Sphäre, wenn auch als solche nur in einer primitivsten Form, konstituiert. Denn wenn überhaupt so etwas wie eine geistige Sphäre im weitesten möglichen Sinne *prinzipiell* abgegrenzt werden soll, so kann das nur unter dem Gesichtspunkt geschehen, daß in und mit dieser Gesamtsphäre Vorkommnisse oder Geschehnisse realisiert werden, die mit allen sonstigen Vorkommnissen oder Geschehnissen *schlechthin unvergleichbar* sind, resp. man muß diese Sphäre als *ebensoweit vorhanden* ansetzen *als* ein solcher einzigartiger Typus von Vorkommnissen antreffbar ist. Mit den *gegenständlichen* Gegebenheitserlebnissen aber, in denen *als* gegenständlichen ein Bestand »gehabt« oder erlebt wird, der doch *in* diesem »Haben« *für sich* bleibt, ist ein solcher einzigartiger und letztlich unvergleichbarer Typus von realen Vorkommnissen gegeben. Soweit die Möglichkeit dieser Vorkommnisse reicht, reicht auch die geistige Sphäre. Das charakteristische Ausstattungsmerkmal der geistigen Sphäre ist jene eigentümliche *Offenheit*, von der wir schon mehrfach sprachen. Weil diese »Offenheit« allererst die Möglichkeit gegenständlichen Erlebens setzt, ist jedwede geistige Sphäre notwendig durch sie ausgezeichnet und ist überall, wo diese Offenheit zu finden ist, damit auch geistiges Sein realisiert.

Gesicht und Gehör nun sind in diesem Sinne *offene Ichstellen*; denn schon die pure Möglichkeit, einer bestimmten Präsentationsweise *ausgesetzt* sein zu können, schließt das Faktum, daß ein für sich bleibender Bestand *in* seinem Fürsichbleiben gegebenenfalls erlebt wird, ein — weil eine Präsentation, wie wir wissen, ihrem Wesen nach eine *gegenständlich*-sinnliche Gegebenheitsweise ist. Wenn also in bestimmten Fällen eine Bewußtseinssphäre *im übrigen*



nicht vorhanden sein sollte (wie es bei einem niedrigen Tier möglich ist), so würde doch das faktische Bestehen dieser Sinne für sich allein schon ein, wenn auch primitives, geistiges Ichsein konstituieren.

Wir haben oben (S. 492 ff.) zweierlei mögliche Realverhältnisse des lebendigen Geistes zu den geistigen Sinnen erwähnt: 1. dasjenige, in dem dieser Geist durch die Sinne hindurch oder unter persönlicher Dienstbarmachung der Sinne in lebendigem Kontakt mit der sinnfälligen Außenwelt steht; 2. dasjenige, in dem der persönlich-lebendige Kontakt zwischen Geist und Außenwelt abgebrochen ist, aber die Sinne doch immer noch von innen her als solche lebendig getragen werden. In diesem letzteren Fall konnte sich zwar nur eine geistig tote, aber gleichwohl noch adäquate, d. h. fassende Aufnahme der sinnlichen Erscheinungen konstituieren. Nun ist aber noch ein drittes mögliches Realverhältnis zu diesen beiden hinzuzufügen: dasjenige nämlich, bei dem nur noch die faktische Zugehörigkeit zu derselben Gesamtsphäre (nämlich der geistigen) die Einheit ausmacht: die Sinne, die der in anderen Richtungen festgelegte Geist zu absolut isoliertem Dasein verurteilte, gehören doch als Stellen spezifischer Zugänglichkeit für eine bestimmte Präsentationsweise dem Gesamtbereich des geistigen Seins faktisch immer noch zu.[1] Ein deutliches Zeichen dafür ist, um es noch einmal zu betonen, dies, daß der echte, d. h. fassende gegenständliche Kontakt zwischen Erscheinungen und geistigem Ich diese »Empfindungsgegebenheit« in sich aufnehmen und damit aufheben kann; denn wenn sich dieses Empfindungserlebnis nicht selbst auf der Linie Bewußtsein-Gegenstand vollendete, dann könnte sich die adäquat gegenständliche Aufnahme des Bestandes immer nur neben dieser primären Gegebenheit realisieren oder sich über sie darüberbauen, ihr aber nie realiter in die Quere kommen. Nur weil mit der adäquat gegenständlichen Aufnahme dasselbe und zwar dasselbe vollkommener und reiner geleistet wird als durch die empfindungsmäßige Gegebenheit: nämlich einen sinnfälligen Bestand dem geistigen Ich zuzuführen, ist dieser Realzusammenhang möglich. Wir werden

---

1) Die drei Fälle sind wiederum mit Absicht schematisch gezeichnet. Sie kommen im faktischen Erleben weder so rein, noch so deutlich voneinander geschieden vor. Es war aber notwendig, durch eine solche schematische Beschreibung erst einmal gewisse Grundbegriffe und Grundlinien herauszustellen, die bei einem möglichen weiteren Versuch, das lebendige Ganze in seiner wahrhaft erlebten Artung zu fassen, als feste Punkte dienen können.

bald sehen, wie vollständig anders das alles auf der Seite der echten Empfindungsgegebenheit liegt.

Andererseits ist aber nun darauf hinzuweisen, daß die Art der Beteiligung des geistigen Ich an der Aufnahme eines sinnfälligen Bestandes, wie sie in diesen empfindungsmäßigen Fällen gesetzt ist, das Minimum an Beteiligung des aufnehmenden Subjektes darstellt. Denn das geistige Ich ist ja hier nur noch der, wenn auch in seiner gegebenen Gestaltung spezifisch angepaßte, Schauplatz, auf dem sich das Zugehen des Bestandes rein faktisch abspielt. Das Ich bietet sich hier durch seine Sinne nur eben faktisch dar — so wie sich eine Kugel dem Anprall einer anderen Kugel darbietet. Wenn eine Art der Gegebenheit innerhalb dieser Sphäre »empfindungsmäßige« genannt werden kann, so ist es gewiß diese. Wenn wir aber später eine Art der Empfindungsgegebenheit (eben die echte) finden werden, die auch dieses geringstmögliche Maß einer Beteiligung des geistigen Ich (nämlich nur eben ausgesetzter Schauplatz zu sein) offenbar nicht mehr einschließt, dann werden wir es mit vollkommener Deutlichkeit sehen, daß diese echte Empfindungsgegebenheit eine mit irgendwelcher gegenständlicher Gegebenheit schlechthin und prinzipiell unvergleichbare darstellt.

Sollte aber noch ein Zweifel darüber bestehen, ob es nicht doch auch auf der Seite der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit faktisch so etwas geben kann wie eine direkte Berührungsgegebenheit, d. h. eine solche, in der der zugehende Bestand in seinem Zugehen nicht für sich bleibt, sondern sich in das geistige Ich oder seine Peripherie faktisch und realiter eindrängt, ob also unsere Auffassung, daß die geistige oder die Bewußtseinssphäre als eine ihrem Wesen nach nicht realiter bedrängbare angesehen werden müsse, nicht doch an gewissen »Tatsachen« zu scheitern hat, so scheint es uns, daß die Analyse des oben erwähnten zweiten Falles empfindungsmäßiger Gegebenheit auf der Erscheinungsseite auch diesen letzten Zweifel beheben müßte.

Es handelt sich um die Fälle, in denen mir sinnfällige Bestände oder sinnfälliges Material faktisch so nahe kommt, in denen es mich faktisch so unmittelbar an mir selbst überfällt, daß eine nähere Realbeziehung zwischen mir und ihm nicht möglich zu sein scheint. So z. B. wenn ein Getöse, in das ich hineingeraten bin, mir derart die Ohren oder das Gehör füllt, daß ich vor lauter gehörsmäßiger Bedrängung durch das Getöse »nicht eigentlich mehr hören« kann. Oder ein Beispiel aus der Sphäre des Sichtbaren: wenn sich

das tiefe und reine Blau des Himmels, in das man längere Zeit hineinschaut, auf die Augen förmlich herabzusenken und den Blick ganz und gar anzufüllen beginnt.

Wenn sich bei dem ersten Empfindungsfall das wirkliche »Herankommen« an mein Gehör (resp. an das Bewußtsein) alsbald als purer Schein herausstellte, insofern der fixe gegenständliche Ort nur eben nicht als solcher gefaßt wurde, so ist hier ein Herankommen und eine persönliche Bedrängnis bestimmter Art jedenfalls Faktum: auch bei vollkommen wacher Bewußtseinshaltung und geöffneten Sinnen bedrängt mich immer noch das Getöse in derselben Weise. Was aber ist dies für eine Art Bedrängnis und steht sie wirklich jenen prinzipiellen Aufstellungen entgegen?

Zunächst ist zu betonen, daß der Leib als solcher durch diese Bedrängnis nicht betroffen wird. Wenn dies selbstverständlich erscheinen mag, so denke man daran, wie die Wärme den Leib direkt und als solchen einhüllen oder auf ihm lasten oder wie die Kälte in ihn einschneiden kann. Der Unterschied liegt nicht allein darin, daß hier andere Leibesstellen (die für Wärme empfindlichen) in Betracht kommen; sondern wenn auf der einen Seite — der empfindungsmäßigen Gegebenheit von Farben und Tönen — im Erlebnis der Leib nicht das von der Bedrängnis persönlich betroffene ist, so ist er es in jenen Erlebnissen der einhüllenden Wärme und der einschneidenden Kälte in der Tat. Wie die Sache in diesen letzteren Fällen aufzufassen ist, werden wir später sehen; hier kommt es nur darauf an, daß der Unterschied heraustritt. Es muß zunächst gesehen werden, daß die Bedrängnis durch ein Getöse und durch ein sich auf meine Augen herabsenkendes Himmelsblau sich jedenfalls nicht auf den Leib als solchen bezieht.[1] Und dies muß als etwas aus dem Wesen der Sachlage heraus Unmögliches eingesehen werden. In der Tat: wenn wir uns an jene

1) Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß die Bedrängnis durch das sinnfällige Material selbst und als solches (also durch das Getöse als Tönendes oder durch das Himmelsblau als Farbiges) nicht verwechselt werden darf mit der faktisch zugleich vorhandenen Bedrängnis durch die Schallwellen, die an das leibliche Ohr anschlagen, oder durch das Licht, das den leiblichen Augen wehtut. Dieses beides ist natürlich eine wirkliche Bedrängung des Leibes und gehört damit eben in das Gebiet der echten Empfindungsgegebenheit, die wir erst später behandeln und von der wir eben die »empfindungsmäßigen« Fälle auf der Erscheinungsseite jetzt abscheiden wollen. Übrigens macht diese faktische Gleichzeitigkeit der beiden Bedrängnisweisen ihre so durch und durch andersartige Natur anschaulich besonders deutlich.



oben fixierte »Natur« der sinnfälligen Quales erinnern, wenn wir diese Quales als eigentümliche Arten *gegenständlicher Kundgabe* vor Augen haben, dann wird es vollständig evident, daß sie sich mit einem körperlichen Leibe nicht »berühren« oder »schneiden« *können*, daß ihre Gegebenheit immer nur die *Bewußtseinssphäre* resp. einen geistigen Sinn betreffen kann.

Faktisch sehen wir nun, daß als das zunächst und unmittelbar von jener Bedrängnis Betroffene tatsächlich die entsprechenden Sinne anzusetzen sind: auch wenn ich hier auf das Getöse bewußt hinhöre und es lebendig-geistig zu umfassen suche, auch dann geht doch das »Sich Eindrängen« des Getöses in mich nicht *weiter* als bis zu den – in einem solchen Fall mit geistig-lebendigem Leben erfüllten – peripherischen Aufnahmestellen. Aber nur um so mehr könnte man von einem Betroffensein der *Peripherie* des Bewußtseins sprechen; denn diese Aufnahmestellen sind ja die gleichsam nach außen vorgeschobenen Tore des realen Bewußtseinsbereiches.

Aber sehen wir uns die Sache selbst an. Wir wiesen schon oben darauf hin, daß die Beschaffenheit der geistigen Sinne *als* geistiger jenes gleiche Moment der *Offenheit* dieser Sinne einschließt, die das Bewußtseinsbereich als ganzes auszeichnet und die eben das auf der Aufnahmeseite vorauszusetzende Korrelat für ein *gegenständliches* Zugehen eines Bestandes darstellt. Und nun tritt gerade an den Fällen, die wir jetzt im Auge haben, das Vorhandensein dieser eigentümlichen »Offenheit«, wie sie sich speziell an den geistigen Sinnen gibt, besonders deutlich heraus – obwohl zunächst das Gegenteil zu erwarten wäre.

Theoretisch kann man die Sachlage so fassen: die Sinne sind *offen* für ein bestimmtes Präsentationsmaterial, und wenn dieses Material faktisch gegeben ist, sind sie *gefüllt*. Es ist eben die Funktion oder die Bestimmung dieser Offenheit, *durch* das entsprechende Material *gefüllt zu werden*. Nun aber besteht folgender eigentümliche und wesentliche Tatbestand: wenn die spezielle Bestimmung dieser Offenheit sich bewähren soll, wenn also die Sinne gefüllt werden sollen, muß in und bei der Füllung die *ungefüllte Offenheit erhalten bleiben*. Nur als in sich selbst *leere* können diese Sinne *gefüllte* sein; die Füllung hebt die Leere nicht auf, sondern *schließt sie im Gegenteil ein*. Das heißt: die Füllung ist eine *Distanzfüllung* – ist eine solche, in der das Aufnehmende *nur gefüllt wird, wenn es nicht wirklich gefüllt wird*.

Man beachte, daß wir diese paradoxe Wendung *absichtlich* wählen. Denn *obwohl* es sich um eine Distanzbeziehung handelt,

ist doch das Bild von der Füllung ein sehr wohl angemessenes. Nur wenn man das, was mit diesem Bild gesagt ist, zusammennimmt mit dem Moment der bewahrten Leerheit, ist die Sachlage genügend charakterisiert: die sinnfälligen Bestände gehen in die ihnen angemessenen Öffnungen ein, obwohl sie davor stehen bleiben. Oder besser: sie können nur in sie eingehen, wenn sie davor stehen bleiben. Oder von den Aufnahmestellen aus gesprochen (und das ist eigentlich erst die neue Einsicht): diese Sinne können nur gefüllt werden, wenn das sie Füllende vor ihnen stehen bleibt. Denn ihre Füllbarkeit, d. h. ihre Offenheit ist nur eine solche in bezug auf ein vor ihnen Stehenbleibendes.

Sieht man aber wirklich diese eigentümliche Artbeschaffenheit der sinnlichen Aufnahmestellen oder der geistigen Sinne, so tritt es mit voller Evidenz heraus, daß auch sie prinzipiell nicht eigentlich berührt werden können, daß auch in sie nichts eigentlich eingehen kann — (nicht nur in die allgemein gefaßte Bewußtseinssphäre). Denn ihre Füllbarkeit ruht in der bewahrten Leerheit, und dem in sie Eingehenden müssen sie daher als offene letztlich immer entzogen bleiben. Daß diese geistigen Sinne eine Präsentation, mit der sie nicht in realer Berührungsbeziehung stehen, auffangen können, wurde schon früher klar. Daß aber auch dann, wenn sich ein gelöstes sinnfälliges Material in die Sinne wirklich einzudrängen vermag, also eine Füllung dieser »Sinne« in der eigentlichen Wortbedeutung Tatsache geworden zu sein scheint, daß auch dann das Faktum der Füllung ein letztliches Entzogensein der gefüllten Sinne voraussetzt, das müssen wir jetzt sehen: auch wenn mir ein Getöse derart das Gehör bedrängt, daß ich »vor lauter Getöse dieses selbst nicht mehr eigentlich hören« kann, erlebe ich doch diese gehörsmäßige Bedrängung nur insofern, als eine letztlich immer auffindbare Distanz zwischen dem Gehör als offener Stelle und der Sphäre des Getöses besteht. Allerdings: das Hörbare kommt realiter derartig nahe an mich heran, daß der Abstand zu klein wird, um wirklich auf es hinzuhören; aber es ist dabei unverkennbar, daß das Gehör faktisch und letztlich jenseits des in es eindrängenden Getöses bleibt. Man kann jedoch diesen Tatbestand erst vollständig erkennen, wenn man ihn nicht mehr nur als zufälliges Faktum, sondern als einen mit der Natur der geistigen Sinne als geistiger unabtrennbar verbundenen hat. Wenn man sieht, daß Gesicht und Gehör nur das sind, was sie sind, soweit ihre aufnahmebereite Offenheit nicht faktisch gefüllt werden kann.

Wir wissen schon, daß diese Sachlage von der Natur des sinnfälligen Materials in genau korrelativer Weise ergänzt wird. Betrachten wir diesen Umstand noch einmal unter besonderer Bezugnahme auf die nunmehr herausgestellte Beschaffenheit der Sinne. Was oben als gegenstandshafte Natur der sinnfälligen Quales bezeichnet wurde, kann nämlich im Hinblick auf diese Beschaffenheit der Sinne noch etwas anders und prägnanter gefaßt werden, wenn wir sagen: das sinnfällige Material ist ein prinzipiell immer nur »entgegenkommendes«. Dieses neue Bild kennzeichnet das Moment, das wir oben mit der Wendung festzuhalten suchten: es handele sich um eine »innegehaltene Kundgabe« oder um ein »an der Schwelle fixiertes Hinaustreten«, in einer besonders instruktiven Weise; das »Entgegenkommen« einer Sache ist dann aufgehoben, wenn die Sache bei demjenigen »angelangt« ist, dem sie entgegenkam. Wenn nun aber das Wesen einer Sache im Entgegenkommen besteht, so kann dieses Entgegenkommen prinzipiell nie aufgehoben werden, d. h. sie kann nie bei dem anlangen, dem sie entgegenkommt. Das Wesen des sinnfällig Hörbaren und Sichtbaren besteht aber darin, dem Gehör einerseits, dem Gesicht andererseits »entgegenzukommen«. Sie sind nur als Entgegenkommendes und können daher immer nur in dieser Seinsweise als solche erlebt werden. Gerade nun im Hinblick auf das Bild von den »Öffnungen«, in die die sinnfälligen Erscheinungen eingehen sollen, im Hinblick auf das Bild von den geistigen Toren, wird die Sachlage ganz besonders klar, wenn wir das Sinnfällige als das auf diese Tore Zugehende oder Zukommende vor uns haben — und dabei festhalten, daß es prinzipiell bei diesem Faktum des Hinzugehens bleiben muß, wenn das Verhältnis eines geöffneten, d. h. aufnahmefähigen Tores und einer in es eingehenden, also faktisch aufgenommenen Sache überhaupt konstituiert sein soll. Wir können präzisieren: die Öffnung ist nur insofern eine »aufnehmende«, als das Aufzunehmende vor ihr stehen bleibt und das Eingehende ist nur insofern ein Eingehendes, als es ein Hinzukommendes bleibt. Auch das Getöse, das sich »förmlich« hineindrängt, bleibt letztlich etwas nur auf das Gehör Zukommendes — sowohl seiner eigenen Natur wie dem Wesen der Aufnahmemöglichkeit durch das Gehör nach. Der eine Faktor setzt notwendig den anderen: nur eine Aufnahmestelle, die in Distanz füllbar ist, kann ein Material, das sich prinzipiell im Entgegenkommen beschließt, aufnehmen; und nur ein im puren Entgegenkommen sich schon Präsentierendes kann

in eine prinzipiell nur distanzhaft füllbare Aufnahmestelle eingehen.

Damit glauben wir das geistige Wesen dieser Sinne und ihre Zugehörigkeit zum speziell geistigen Ichsein aufgewiesen zu haben. Und von der Möglichkeit einer faktischen Berührung der geistigen Sinne durch das sinnfällige Material muß ebenso abgesehen werden wie von der Möglichkeit einer faktischen Berührung des »Bewußtseins im allgemeinen«. Denn diese geistigen Sinne repräsentieren eben ein, wenn auch in eigentümlicher Weise ausgestaltetes, »Stück« Bewußtsein.

Andererseits hat man ein gewisses Recht, auch in diesem zweiten Fall von einer »empfindungs*mäßigen*« (wenn auch nicht von einer echten »Empfindungs«) Gegebenheit zu sprechen; denn *soweit innerhalb des Rahmens gegenständlicher Gegebenheitsweise* eine persönliche Bedrängung durch den gegebenen Bestand *möglich* ist, ist sie in der Tat hier realisiert. Soweit diese Sinne einem persönlichen Überfall ausgesetzt sein *können*, sind sie es hier; und soweit das sinnfällige Material *überfallen* kann, geschieht es in diesem Fall. Aber eben immer nur in der Weise und dem Maße, als es die gegenständliche Natur des Materials und die geistige Natur des Sinnes erlaubt.

Auch dieser Fall kann daher nur als ein *Grenz*fall der echten Erscheinungsgegebenheit aufgefaßt werden; auch er spielt sich noch in dem Rahmen Bewußtsein (geistiger Sinn) — Gegenstand (gegenständlich-sinnfälliges Material) ab.

Wir haben nunmehr die Analyse der *sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit* soweit durchgeführt als es im Rahmen dieser Arbeit möglich war und als es zudem notwendig ist, um nunmehr die Problematik der *echten Empfindungsgegebenheit* endgültig fixieren zu können.

Die Problematik der »Empfindungsgegebenheit« auf zweiter Stufe.

Es sei daran erinnert, an welchem Punkt wir bei der Behandlung des Empfindungsproblems stehen blieben. Auch das Empfundene (es handelte sich dabei um die sinnliche Gegebenheit der materialen Qualifikationen eines Körperdinges wie um die eigener Leibzustände) schien uns als eine sinnfällige Präsentation in den Leib hinein aufgefaßt werden zu müssen, da es sich als ein gegenüber dem Bewußtsein in genau derselben Weise *transzendent Gebundenes* erwies wie die sichtbare und die hörbare Erscheinung: wie sollte es also dem Bewußtsein sein reales hic et nunc von sich aus »bemerklich machen«, wenn nicht eben durch eine der sinnfälligen Erscheinung



analoge Selbstpräsentation? Nur daß es allerdings hier notwendig erschien, das Faktum der Selbstpräsentation allererst im Kontakt mit dem Bewußtsein erstehen zu lassen, weil jene materialen Qualifikationen keine an und für sich sinnlich präsentierten sind wie Farbe und Ton. Als erlebnismäßige Bestätigung dieser Sachlage diente uns jener Fall, in dem eine Empfindung erst dann zu einer vorhandenen für mich wird, wenn der erhellende Strahl des ihr zugewendeten Bewußtseins auf sie fällt, obwohl sie, nachdem sie einmal auf diese Weise herausgetreten ist, sich als eine solche gibt, in der sich jene materiale Qualifikation oder jener Leibzustand von sich aus präsentiert. Wir sahen, daß dieses Faktum keinen sachlichen Widerspruch enthält, sondern im Gegenteil in seiner Doppelseitigkeit ein notwendiges ist, wenn anders die Empfindungsgegebenheit nicht den Charakter einer echten sinnlichen Gegebenheit verlieren soll: das Bewußtsein lockt eben den Bestand zur Selbstpräsentation heraus, nicht aber (wie einen beliebigen Vorstellungsbestand) nur eben zur Erscheinung überhaupt.

Demgegenüber mußten wir jedoch auch auf einen anderen Fall hinweisen, in dem wir eine Empfindung gehabt zu haben vermeinen, ohne daß der geringste Kontakt mit dem »Bewußtsein« in ihr enthalten war, also auf das Erlebnis einer offenbar »unbewußten« Empfindung. Wenn es, so argumentierten wir, solche unterbewußten Empfindungen tatsächlich geben kann, dann muß das Empfindungserlebnis in sich selbst etwas sein, was sich in einer von allen »Bewußtseinserlebnissen« völlig heterogenen Weise am Ich konstituiert. Nun fiel uns aber auf, daß auch bei der Gegebenheit der sinnfälligen Erscheinungsbestände so etwas eintreten kann wie ein unterbewußtes Erleben ihrer selbst; ja, wir sahen bei den Analysen des letzten Abschnitts, daß es auch abgesehen hiervon eine Art faktischer Empfindungsgegebenheit in bezug auf sie gibt (der zweite Fall der empfindungsmäßigen Gegebenheit auf der Erscheinungsseite). Und wir fragten uns, ob dasjenige, was sich uns als echte Empfindungsgegebenheit von der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit anfangs prinzipiell abzuscheiden schien, vielleicht doch mit diesen Empfindungsfällen auf der Erscheinungsseite analogisierbar ist. Die Frage wird nun um so dringlicher, als wir jetzt einsehen lernten, daß diese sogenannte Empfindungsgegebenheit auf der Erscheinungsseite faktisch nur eine solche ist und sein kann, die sich im Kontakt mit der Bewußtseinssphäre vollzieht — wenn auch ein adäquat-gegenständliches Auffassen der Erscheinung entweder verhindert sein mag durch die Versunkenheit



des Bewußtseins, was dann zugleich den Aspekt einer un- oder unterbewußten Gegebenheit mit sich bringt, oder durch die allzugroße Realnähe einer die Sinne förmlich überfallenden Sphäre sinnlichen Materials. Es entsteht also die Frage, ob auch bei der echten Empfindungsgegebenheit der Kontakt mit einer »Bewußtseinssphäre« ein notwendig integrierender Bestandteil der Sachlage ist. Wir müssen natürlich, um das herauszubringen, auf die echte Empfindungsgegebenheit selbst und als solche hinsehen – so wie wir im vorigen auf die sinnfällige Erscheinungsgegebenheit selbst und als solche hingesehen haben; aber der Vergleich mit jenen Fällen, in denen die »Empfindungsgegebenheit« wirklich nur zustande kommt und zustande kommen kann unter der Voraussetzung geistigen Seins, wird den Blick für das geschärft haben, was bei einer solchen Sachlage notwendig ist und die Prüfung auf der Seite der echten Empfindungsgegebenheit wesentlich erleichtern. Und das insbesondere, weil, wie wir hervorhoben, der Vergleich der puren[1] »Empfindungsfälle« auf der einen und anderen Seite insofern besonders entscheidend ist, als es sich bei denjenigen auf der sinnfälligen Erscheinungsseite um einen gleichsam »letzten Rest« von möglichem Kontakt mit dem Bewußtsein handelt und daher eine Erkenntnis, daß auch dieser letzte Rest bei der echten Empfindungsgegebenheit nicht mehr aufzufinden ist, die Einsicht in die »bewußtseinsjenseitige« Konstitution der echten Empfindungsgegebenheit als solcher hervorzwingen muß.[2]

Aber es ist uns nach den eingehenden Analysen des vorigen Abschnitts nunmehr ebenfalls möglich geworden, auch die anderen »Stufen« der Gegebenheit auf dieser und jener Seite zu vergleichen: da wir jetzt genauer wissen, was echte sinnfällige Präsentationsgegebenheit ist und was alles mit einer solchen notwendig zusammenhängt, kann uns der Vergleich der von uns vorläufig sogenannten

1) Wir sprechen von »puren« Empfindungsfällen, wenn das Bewußtsein in keiner Weise mehr lebendig an der Aufnahme beteiligt ist; es kommt also hierbei nur der erste Fall empfindungsmäßiger Gegebenheit auf der Erscheinungsseite in Betracht.

2) Es handelt sich also nicht, wie man vielleicht nach der Art unserer Argumentationen meinen könnte, um ein blindes Schlußverfahren; sondern entscheidend kann nur der gesehene Charakter der echten Empfindungsgegebenheit selbst sein. Aber es gibt doch gewisse Argumentationsweisen, die den entscheidenden Punkt der Sache besonders leicht und deutlich hervortreten lassen können und eine solche glauben wir hier in der Hand zu haben. Die rein phänomenologische Methode, in der nie eigentlich »geschlossen«, sondern immer nur sehend weitergegangen werden soll, ist damit keineswegs aufgehoben.



»Präsentationsgegebenheit des Empfundenen« mit dieser echten Präsentationsgegebenheit schon für sich allein die Unmöglichkeit einer Analogisierung zu Gesicht bringen. Und wir wollen aus leicht ersichtlichen methodischen Gründen in der Tat mit der Nebeneinanderstellung derjenigen Fälle beginnen, in denen auf beiden Seiten der sichtende Geist dem betreffenden Bestande ausdrücklich zugewendet ist, also von einer schlechthin »unterbewußten« Gegebenheit weder hier noch dort die Rede sein kann.

Gehen wir also zuerst zu der Sachlage zurück, bei der ich einem Empfindungsbestand innerlich-geistig zugewendet bin, indem ich voll auf ihn hinblicke, also etwa auf die Empfindung von Härte, die ich habe, wenn ich ein hartes Ding kräftig angreife oder etwa auf so etwas wie eine »Spannungsempfindung« in der Stirn. Der »Empfindungsbestand« befindet sich in diesem Fall meinem inneren Blick gegenüber, so wie sich die farbige Erscheinung meinem äußeren Blick gegenüber befinden kann. »Innerer« Blick und »äußerer« unterscheiden sich dabei zunächst nur insofern, als der »innere« eben in mein eigenes Ichbereich hineingeht — das sich wie auch immer, jedenfalls irgendwie für mich abgrenzt —, der »äußere« dagegen in eine ich-jenseitige Welt hinaus. Für die Stellung des Bestandes zum Bewußtsein dagegen ist dieser Unterschied, wie wir wissen, ganz irrelevant: beide Bestände geben sich dem sichtenden Geist gegenüber als daseinsautonome, die sich von ihrer realen Stelle aus oder an ihrer realen Stelle irgendwie von sich aus bemerkbar machen. Und wir können nun hinzufügen, daß sich der empfundene Bestand, wenn wir in dieser Weise voll auf ihn hinblicken, genau so in sich selbst »abrundet«, also dem ihm zugewendeten Blick gegenüber genau so ein streng abgetrenntes »Für sich« bildet wie die farbige Erscheinung: da ist nichts, was sich irgendwie in das Bewußtseinsbereich direkt »eindrängte«, wie es das allzu laute und nahe Getöse oder das meinen äußeren Blick unmittelbar bedrängende Himmelsblau tut. Von einem »empfindungsmäßigen« Fall in dem Sinne, wie er in den betreffenden Fällen auf der Erscheinungsseite statthat, ist hier also keine Rede — wie natürlich ebensowenig von dem Fall, der sich auf Grund der Versunkenheit des Bewußtseins konstituiert, da ja die volle Zuwendung des letzteren fixierte Voraussetzung sein soll. Es spricht also zunächst nichts dagegen, daß es sich bei dieser Gegebenheitsweise des Empfindungsbestandes um die eigentliche und echte Präsentationsgegebenheit handelt — eben nur in bezug auf eine neue gegenständliche Sphäre — und daß infolgedessen

der Ausdruck »Empfindungsgegebenheit«, soweit dieser einen prinzipiellen Gegensatz zur Präsentationsgegebenheit bezeichnen soll, hier gar keinen Sinn und gar keine sachliche Berechtigung besitzt. Aber vergleichen wir nunmehr wirklich diese und jene »Präsentation«.

Eine wesentliche Konsequenz der echten Präsentationsgegebenheit bestand darin, daß der sinnfällig präsentierte Bestand vom Geist direkt und unmittelbar in seiner Sinnfälligkeit aufgenommen werden kann, daß der Geist auf dem sinnlichen Sein der Bestände ruhen, daß er sich mit ihrem sinnlichen Gehalt förmlich füllen kann. Dieses gilt sowohl von dem sinnfällig Hörbaren wie von dem sinnfällig Sichtbaren trotz der spezifischen Differenz ihrer Präsentationsweise. Eine »Konsequenz« der Präsentationsgegebenheit ist dieser Tatbestand darum, weil zwar die Entgegennahme des Präsentierten spezifisch zugänglicher Sinne bedarf, aber diese Sinne doch als geistige, d. h. für eine gegenständliche Gegebenheitsweise zugängliche, in den unmittelbaren Dienst des Geistes so eingestellt werden können, daß dieser eben durch sie der persönliche Träger des Gegebenheitserlebnisses zu sein vermag. Wie steht es nun aber dort, wo der geistige Blick auf dem Empfindungsbestand ruht?

Wir sagen: »wo der geistige Blick auf ihm ruht« — also gibt es auch hier ein »Ruhen« des Geistes auf dem sinnlich gegebenen Inhalt? Aber ist nicht sofort ein recht deutlicher Unterschied fühlbar, der eben darin besteht, daß der Bestand hier und dort in einer charakteristisch verschiedenen Weise in den inneren Blick eingeht? Gewiß, auch hier hat der Geist den betreffenden Bestand vor sich und kann ihn lebendig umfassen; aber geht dabei ebenfalls das sinnliche Sein des Gegebenen so in ihn ein, daß er sich gleichsam damit füllen kann? Ist ihm auch hier die sinnliche Beschaffenheit des Bestandes so an- oder eingepaßt, daß er den Bestand in dessen sinnlicher Beschaffenheit persönlich »auflesen« kann? Oder liegt es nicht vielmehr so, daß zwar die Gegenständlichkeit (die eben in dem empfindungsmäßig Dargebotenen besteht) von ihm irgendwie als diese und als solche aufgefaßt und gehabt und gesehen wird, daß sie dabei auch als empfundene, also sinnlich gegebene irgendwie bewußt wird, daß aber der Geist das Sinnliche an dieser Gegebenheit nicht selbst und persönlich erleben, resp. daß er nicht persönlicher Träger oder Empfänger dieser sinnlichen Gegebenheit sein kann. So wie er persönlicher Träger und Empfänger des sinnfälligen Erscheinungserlebnisses in der Tat ist.

Es erhebt sich hier sofort die Frage: wenn aber der Geist dieses sinnlich Gegebene in seiner Sinnlichkeit nicht selbst und persönlich



auflesen und entgegennehmen kann, wie kann er dann überhaupt zu ihm gelangen, wie kann er zu ihm hin finden? Es sollte ja gerade das besondere Wesen der sinnlichen Gegebenheit darin bestehen, daß sich die betreffenden Bestände von sich aus in der Weise bemerkbar machen, daß sie in ihrem realen hic et nunc aufgefunden werden können. Was aber soll eine Selbstkundgabe fruchten können, die sich nicht als solche auf den Geist bezieht, deren persönlicher Empfänger der Geist nicht sein kann? Diese Frage jedoch, die das ganze Problem der echten Empfindungsgegebenheit in sich schließt, kann erst später in Angriff genommen werden. Denn zuvor muß die sachliche Notwendigkeit, sie zu stellen, wirklich einsichtig geworden sein — muß erst einmal der Unterschied, der zwischen der Entgegennahme der sinnfälligen Bestände durch den Geist und der Entgegennahme des Empfundenen besteht, als solcher wirklich herausgetreten sein. Um dies zu erreichen, müssen wir noch vieles erwähnen.

Denken wir daran, wie jene Selbstpräsentation des Sinnfälligen zustande kommt. Wir fanden bei der Untersuchung dieser Frage im vorigen Abschnitt ein Material (die sinnfälligen Quales), dem eine, wie wir uns ausdrückten, »sprechende« Natur eignet; allerdings zugleich eine gegenstandshaft gebundene, die die Einfügung dieses Materials in einen streng gegenständlichen Rahmen möglich machte — die es z. B. möglich machte, daß es einer anderen realen Entität qualitativ »anhaften« und auf diese Weise diese selbst zu einer präsentierten stempeln kann. Betrachten wir die Sache von einer rein phänomenalistischen Seite, so können wir sagen, daß das farbige und tönende Material das reale Ding gleichsam ausschmückt und es in dieser Ausschmückung zu einem nach außen hin auffälligen macht. Sehen wir nun aber von hier aus auf den sich »in den Leib hinein präsentierenden« Empfindungsbestand hin, so suchen wir vergeblich nach einem irgendwie analogen »Material«. Man kann es zwar, wie wir früher schon einmal erwähnten, ganz oberflächlich so sehen, als wenn die betreffende Leibesstelle auch irgendwie nach innen hinein »ausgeschmückt« wäre und sich in dieser »Ausschmückung« von sich aus darböte; ja man kann unter diesem Gesichtspunkt die Auffassung vertreten, eine Empfindungsgegebenheit bestünde in einer gewissen »Färbung« der Leibesstelle nach innen hinein; aber sobald man genauer zusieht, muß man gestehen, daß ein »Material«, das hier färben könnte — wie die echte Farbe und wie der Ton das materielle Sein und Geschehen tatsächlich »färbt« — schlechthin nicht auffindbar ist. Es ist nichts da, was der betreffenden Leibesstelle eigentlich anhaftet, was

ſich ihr *qualitativ einfügt*, was für ſich herausgenommen (ſei es auch nur vorſtellungsmäßig) eine »Sphäre« bilden könnte. Man wird ſofort ſehen, daß die faktiſch empfundene materiale Qualifikation des realen Dinges, alſo z. B. die empfundene Härte dieſes ſinnlich ausſtattende Quale natürlich *nicht* ſein kann. Denn ſie iſt es ja gerade, die »im Kontakt mit dem Bewußtſein« erſt präſentations*fähig* gemacht werden ſoll, die alſo allererſt ſo etwas wie eine »Färbung« in das Ichbereich hinein *erhalten* müßte, um in eben der Weiſe präſentiert zu ſein, wie es Farbe und Ton an und für ſich ſind. Nun realiſiert ſich in der Berührungsbeziehung zwiſchen mir und dem harten Ding allerdings etwas, was man einen »*Druck*« nennt; iſt dieſer »Druck« etwa das geſuchte ſinnfällige Quale auf der Seite der Empfindungsgegebenheit? Gewiß können wir den beſtimmt gearteten Druck als dasjenige Moment bezeichnen, *in* dem ſich die Härte ſinnlich bemerkbar *macht*, in dem ſich alſo die Empfindungsgegebenheit als ſolche *konſtituiert*. Aber nun iſt es gerade unſere Behauptung, daß ſo etwas wie ein »bemerkbar Werden« durch einen beſtimmt gearteten Druck etwas total anderes iſt als ein »bemerkbar Werden« durch ein ſinnfälliges Material. Wenn die Härte des Dinges im Druck ſinnlich bemerkbar wird, wird ſie zwar irgendwie in das »Innere« des Ich hinein »weitergegeben«, aber ſie nimmt nichts an, was ſie zu einer qualitativ nach innen hinein »ausgeſchmückten«, was ſie zu einer vermittelſt eines geeigneten Materials *ſprechenden* und *inſofern* kundgegebenen macht. Die Frage iſt: *wie* aber wird ſie dann hineingegeben und in welcher Form? Es gibt ja vielleicht noch andere gegenſtändliche Kundgabeweiſen als die durch die Vermittlung eines gegenſtändlich eingefügten und anhaftenden ſinnfälligen Materials geſetzte. Man iſt verſucht, die Sachlage zunächſt ſo zu kennzeichnen, daß irgend etwas von der empfindungsmäßig belaſteten Stelle tatſächlich *ausgeht*, was dieſe Stelle zu einer in das Ich hinein ſich kundgebenden macht, wenn es auch kein ſprechendes Material und in ſeiner Eigenart überhaupt außerordentlich ſchwer zu kennzeichnen iſt. Wie dem nun auch ſein mag: jedenfalls iſt zunächſt die *negative* Seite der Sache feſtzuhalten.

Man könnte nach dem Vorigen vorläufig das oben erwähnte Moment, daß der Geiſt als ſolcher einen empfindungsmäßig gegebenen Beſtand nicht in eben der Weiſe perſönlich *aufleſen* kann wie den ſinnfällig gegebenen dahin ausdeuten, daß hier nur eben die *breite Füllung* mit dem ſinnlich Gegebenen nicht möglich iſt, weil das entſprechend füllende *Material* fehlt, was aber noch



nicht besagen würde, daß das Bewußtsein nicht auch persönlicher Empfänger dieser neuen Art und Weise der »Kundgabe« sein könnte. Eine solche Konsequenz wäre also von uns zu früh gezogen. Lassen wir die Sache nun vorerst so stehen und betrachten wir sie einmal von der Seite der Entgegennahme durch die entsprechenden Sinne aus.

Wir haben oben gesehen, daß für die Entgegennahme des sinnfällig Präsentierten eine spezifische Empfänglichkeit für die bestimmte Art und Weise der Präsentation vorausgesetzt werden muß — eine Empfänglichkeit, die eben in und mit den Sinnen gegeben ist. Diese Sinne als die ausgezeichneten Stellen der spezifischen Empfänglichkeit traten als solche besonders gut heraus, wenn wir die lebendig-persönliche Beteiligung an der Aufnahme unterbanden und diese Aufnahme den aufgestellten Sinnen überließen. Dadurch konstituierte sich die von uns sogenannte tote Entgegennahme der sinnfälligen Erscheinungen. — Nun wiesen wir schon früher auf eine Erlebnissituation hin, in der sich auch auf der Seite der echten Empfindungsgegebenheit so etwas wie eine »starre« Aufnahme des Empfindungsbestandes konstituiert: wenn nämlich der lebendige Geist dem Empfindungsbestand nicht mehr eigentlich zugewendet ist, dieser aber doch noch »hintergrundmäßig« dem Bewußtseinsbereich gegenüber stehen bleibt. Wir sagten oben, daß die Sache etwa so aussieht, als sei mit der einmal erfolgten Zuwendung des Geistes zur Empfindungsstelle hin so etwas wie der Durchbruch einer Öffnung erfolgt, die sich am Bewußtseinsbereich nach der Empfindungsstelle auch dann noch eine Zeitlang »erhält«, wenn der Geist selbst sich schon zurückgezogen oder fortgewendet hat. Diese mit dem »Durchbruch« geschaffene Öffnung geht in das Ichbereich hinein — im Unterschied zum Gesicht und Gehör, die aus dem Ichbereich hinausgehen. Aber dieser Unterschied brauchte für sich genommen die Sachlage noch nicht zu einer prinzipiell entgegengesetzten zu machen: da es sich in dem einen Fall um einen ichzugehörigen Präsentationsbestand, in dem anderen um einen ichfremden handelt, müssen natürlich auch die entsprechend aufnehmenden »Bewußtseinsstellen« in verschiedene Realsphären hineingewendet sein. Würde die Empfindungsgegebenheit eine Präsentationsgegebenheit bestimmter Art in der Tat darstellen, die dem Bewußtsein das reale hic et nunc eines zum realen Ichbereich gehörigen Bestandes sinnfällig darbrächte, dann hätte eine entsprechend spezifisch empfängliche Aufnahmestelle prinzipiell genommen genau dieselbe Funktion und dieselbe Wesenheit wie Gesicht und Gehör, obwohl sie nicht wie diese letzteren nach außen hinaus-,

sondern nach innen hineingehen würde. Man müßte dann zwischen den äußeren Sinnen und dem inneren Sinn unterscheiden; auch dieser innere wäre ein geistiger.

So verlockend nun diese Analogisierung, oberflächlich gesehen, auch sein mag, sie erweist sich schnell als eine gänzlich unhaltbare. Wir erwähnten schon früher die auffallende Tatsache, daß diese dem Empfindungsbestand gegenüber verbleibende Öffnung allererst mit einer Zuwendung des Geistes jedesmalig gesetzt wird und mit seiner Abwendung allmählich wieder verschwindet. Nun konnten wir allerdings auch im Hinblick auf die echten geistigen Sinne (das Gesicht und Gehör) davon sprechen, daß sie gegebenenfalls, d. h. bei einer absoluten Versunkenheit des Geistes wie nach innen hinein zusammengezogen und nicht mehr eigentlich aufgestellt erscheinen und daß dann bei der Rückkehr des Geistes aus seiner Versunkenheit ein förmlicher Durchbruch nach außen hin erfolgt, in dem sich das Bewußtsein wiederum als ganzes der Außenwelt erschließt. Aber dabei ist doch der sehr wesentliche Punkt zu betonen, daß, wenn auch diese Sinne mehr oder weniger von innen her aufgestellt sein können, sie doch immer als Stellen spezifischer Empfänglichkeit für die entsprechende Präsentationsweise bestehen bleiben. Und das ist nicht nur ein Faktum, sondern es ist der Natur der Sache nach selbstverständlich, da – wie wir sagten – dieses Moment der spezifischen Empfänglichkeit nur entweder vorhanden sein kann, oder nicht: es kann unmöglich das Produkt einer momentanen geistigen »Leistung« sein.

Im deutlichen Unterschied hierzu nun sehen wir, daß es sich dem Empfindungsbestand gegenüber wohl um ein gewisses »Offenbleiben« der Bewußtseinssphäre zu ihm hin handeln kann, dieses jedoch keineswegs mit der Aufstellung eines entsprechenden »Sinnes« zusammenhängt, der als Ort spezifischer Zugänglichkeit für die »Präsentationsweise des Empfindungsbestandes« an und für sich vorhanden ist und notwendig vorhanden bleibt. Dies ist am deutlichsten erkennbar an der Artung jener möglichen Durchbruchsöffnung selbst: sie hat einen völlig »leeren« Charakter gegenüber dem spezifisch ausgestalteten und in dieser Ausgestaltung »gefüllten« Charakter des Gesichts und Gehörs. Es liegt das daran, weil sie eben nur geistige »Öffnung«, nicht aber geistige Öffnung unter Dienstbarmachung eines Sinnes ist. Sie enthält infolgedessen nichts, was bestehen bleiben könnte, wenn von innen her, d. h. von seiten des Geistes auch jene tote Offenhaltung des Bewußtseinsbereichs als solchen nicht mehr möglich ist.

Die hiermit gegebene Sachlage kann nun zunächst so präzisiert werden: wenn mein geistiger Blick voll auf dem Empfindungsbestand ruht und ihn als solchen aufnimmt, so ist weder ein entsprechendes Material zu entdecken, das den Bestand zu einem sinnfällig Präsentierten machen könnte, noch ist zwischen diesem vorgeblich sinnlich Präsentierten und dem geistigen Blick ein entsprechender Sinn zu finden, der die vorhandene Präsentationsweise dem Geist zugänglich machen könnte. Man sieht ein gewissermaßen leeres, freies und zufälliges Einandergegenüber von Empfindungsbestand und geistigem Blick, das sich sehr wesentlich von dem gefüllten und durch und durch einander angepaßten Gegenüber des echten sinnfälligen Bestandes und des in den entsprechenden Sinn hineingeweiteten geistigen Blickes unterscheidet.

Nun aber müssen wir fragen: was bleibt dann von der »sinnfälligen Präsentationsgegebenheit« in den Leib hinein, als welche wir die Empfindungsgegebenheit auffassen wollten, noch übrig? Ein gewisses »sich bemerkbar Machen« des Empfindungsbestandes in den Leib hinein – ein »sich bemerkbar Machen« jedoch, für dessen Entgegennahme kein entsprechender Sinn auffindbar ist, der auch diese »Präsentationsweise« wiederum dem Geist zuführen könnte? Gewiß nach allem was wir auf der Seite der echten sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit gesehen haben, eine wunderliche und schwer verständliche Sachlage.

Eine Sachlage, die in der Tat gar nicht vorliegt. Denn das wirkliche Vorhandensein einer Präsentationsgegebenheit auch hier ist nicht nur durch das Fehlen dieser vielleicht entbehrlichen Merkmale, sondern auch durch das der wesentlichen und als solcher unentbehrlichen Grundstruktur ausgeschlossen. Damit kommen wir zu dem eigentlich entscheidenden Punkt; wir konnten durch abhebende Vergleichung bis an ihn heranführen – er selbst muß nun für sich gesehen werden.

Eine sinnliche Präsentationsgegebenheit besteht darin, daß sich ein Bestand von seiner realen Seinsstelle aus dem Geist, resp. dem Bewußtsein durch sich selbst darzubieten versteht. Wenn aber ein Empfindungsbestand als solcher und als realiter vorhandener gesichtet wird, so geschieht das jedenfalls nicht, weil er sich sinnlich präsentiert, d. h. weil er sich dem Bewußtsein gegenüber in irgendeinem Sinne von sich aus darbietet. Nicht nur ist nicht das entsprechende Präsentationsmaterial und der entsprechende Sinn vorhanden, sondern es besteht zwischen Empfindungsbestand und Bewußtsein überhaupt nicht jener sinnliche

Kontakt, der den betreffenden Bestand dem Bewußtsein direkt zu übergeben vermöchte. Der Empfindungsbestand hat trotz seiner Stellung als sinnlich gegebener nichts an sich, was ihn direkt und persönlich dem Geist zuführen könnte — wie die farbige und tönende Erscheinung sich allerdings direkt und persönlich dem Geist darzubringen versteht; und der Geist sichtet den empfundenen Bestand zwar, aber nicht als einen ihm sinnlich entgegengebrachten. In dieser Sichtung ist der Geist nicht zugleich Träger eines sinnlichen Gegebenheitserlebnisses — wie er es ist, wenn ich sinnlich sehe oder höre. Der Tatbestand, den wir oben anführten, daß der Geist den Empfindungsbestand nicht ebenso auflesen, sich nicht ebenso mit seinem sinnlichen Sein füllen kann, erklärt sich nicht dadurch, daß hier nur eben nicht das entsprechende Kundgabematerial vorhanden ist, sondern eben dadurch, daß ein direkter sinnlicher Kontakt zwischen Empfindungsbestand und Bewußtsein überhaupt nicht besteht. Oder: der Empfindungsbestand wird als ein an und für sich sinnlich gegebener gesichtet, aber die Sichtung selbst ist keine sinnliche — wie sie es wäre, wenn das Bewußtsein persönlicher Empfänger dieses sinnlichen Gegebenheitserlebnisses wäre.

Was hiermit vorerst in einer gewissen allgemeinen Weise gesagt worden ist, und daher vielleicht noch nicht in der Anschaulichkeit vor Augen steht, die zu einer wirklichen Einsicht nötig wäre, wird in den gesamten weiteren Ausführungen im einzelnen immer deutlicher werden. Als zweiter allgemeiner Hinweis sei hier noch das Folgende hinzugefügt: wenn wir früher zu zeigen versuchten, daß der empfundene Bestand genau ebenso wie der sinnfällige dem Bewußtsein gegenüber eine realiter transzendente Stelle besitzt, also als empfundener dem Bewußtsein keineswegs näher steht wie die gesehenen und gehörten Außenweltsbestände, so kommen wir jetzt zu der weiteren Einsicht, daß zwischen empfindungsmäßig gegebenem Bestand und Bewußtsein sogar auch der Kontakt noch fehlt, der doch den sinnfälligen Bestand mit dem Bewußtsein immer noch direkt und unmittelbar verbindet. Nicht nur steht also der Empfindungsbestand dem Bewußtseinsbereich nicht näher als der sinnfällige, sondern er steht ihm — unter dem angegebenen Gesichtspunkt betrachtet — sogar ferner. Ein eigentümliches Resultat, wenn man das doch andererseits ebenfalls nicht bestreitbare Faktum betrachtet, daß das Empfundene in seiner Empfindungsstellung dem realen Ichbereich zugehört, das Gesehene und Gehörte dagegen nicht. Es werden beide Tatbestände

zu ihrem sachlichen Recht kommen müssen; vorerst ist jenes negative Resultat das wichtigere.

Anschaulich deskriptiv läßt sich dieses negative Resultat vielleicht zunächst folgendermaßen am besten fassen: betrachten wir den empfundenen Bestand in seiner Empfindungsstellung, so sehen wir, daß er sich zwar irgendwie in das leibliche Ich hinein bemerkbar macht, daß aber dieses Faktum der sinnlichen Bemerkbarkeit das Bewußtseinsbereich als solches nicht betrifft, d. h. *nicht zu ihm hinführt*, sondern gleichsam völlig *abseits* von der Linie Empfindungsbestand – *Bewußtsein* seinen *eigenen* Weg *in den Leib* hineingeht. Das Leuchten der Farbe und das Tönen des Tons *trifft* das Bewußtseinsbereich, der Druck des harten Dinges dagegen nicht, sondern er macht sich abseits von der möglichen Beziehung zum Bewußtsein *in oder am Leibe bemerkbar*. Damit aber ist zugleich auch ein sehr wesentliches *positives* Resultat erreicht: die empfindungsmäßige Gegebenheit des harten Dinges betrifft mich als sinnliche nicht, insofern ich geistiges Ich bin, *sondern insofern ich leibliches Ich bin*. Dieser Tatbestand aber, daß sich die Empfindungsgegebenheit wenigstens primär *auf den Leib* bezieht, daß der Leib oder das leibliche Ich also der primäre *Empfänger* und *Träger* dieses sinnlichen Gegebenheitserlebnisses ist, dieser Tatbestand muß nun zunächst in seiner Besonderheit vollständig klar sein, ehe wir die weitere Frage stellen können, ob nicht diese Leibbedrängung *als solche* wiederum zum Bewußtsein in irgendeiner Beziehung stehen muß, um eine *erlebte* zu sein.

Wir haben zwar schon immer darauf hingewiesen, daß der Empfindungsbestand gleichsam »an der Peripherie *des Leibes*« nach innen hinein »erscheint«, daß sich also seine sinnliche »Erscheinungsstelle« am Leibe befindet, aber wir müssen nun hinzufügen, daß er auch am Leibe oder durch den Leib (wenigstens primär) *aufgenommen* wird. Das Erlebnis seiner sinnlichen Gegebenheit *als ganzes* spielt sich am Leibe ab, resp. an der leiblichen Stelle, an der der Bestand nach innen hinein »erscheint«. Ich sichte gar nicht einen nur eben am Leibe auftauchenden Erscheinungsbestand, sondern einen schon *am Leibe oder mit ihm empfundenen*. Wenn wir die empfindungsmäßige Gegebenheit der Härte ansahen wie eine »sinnfällige Härtepräsentation nach innen hinein«, dann hatten wir das *wesentlichste* Bestandstück an der Empfindungsgegebenheit im Grunde *unterschlagen*, nämlich gerade das »*Empfindungsmoment*«, das dort zu suchen ist, wo sich die Härte *mit dem Leibe begegnet*: *damit* diese Härte eine nach innen hinein

gegebene überhaupt *sein* kann, muß sie zunächst eine vom Leibe aufgenommene, resp. durch diesen Leib empfundene sein. Die Empfindung der Härte konstituiert sich, so können wir vorerst sagen, in dem *erlebten Zusammenstoß oder dem erlebten Zusammentreffen zwischen Härte und Leib* – und dieses erlebte Zusammentreffen kann gegebenenfalls vom Bewußtsein gesichtet werden, also die Empfindung *als Ganzes*, nicht aber eine nur eben an der Peripherie des Leibes nach innen hinein erscheinende Härte. Der Leib also ist der Träger dieses sinnlichen Gegebenheitserlebnisses. Er ist es, der durch die Härte oder das harte Ding unmittelbar bedrängt wird und dessen persönliche Bedrängung ich bei einer entsprechenden Empfindungsgegebenheit *spüre*.

Man könnte sich wundern, weshalb wir dieses so leicht ersichtliche und wesentliche Moment nicht schon längst mit aller Ausdrücklichkeit betont haben; aber es erheben sich eben bei der wirklichen Durchführung dieses zunächst anscheinend so leicht verständlichen Tatbestandes so viele Schwierigkeiten, daß wir, um ihn mit dem Folgenden nunmehr endgültig sicherzustellen, aller der vorhergehenden Ausführungen und Fixierungen bedurften. Zunächst sind jetzt alle immer noch möglichen *Umdeutungs*versuche abzuschneiden.

Dabei ist das vorerst Wichtigste, das Erlebnis der persönlichen Bedrängung des Leibes *abzuheben* von der ganz andersartigen Bedrängung der *geistigen Sinne* durch ein entsprechendes *sinnfälliges Material*. Wir stehen also jetzt vor der schon so oft angekündigten Aufgabe, die sogenannten »empfindungsmäßigen Fälle« auf der Erscheinungsseite von der *echten* Empfindungsgegebenheit endgültig abzuscheiden.

Nun haben wir zwar soeben gesehen, daß das durch diese empfindungsmäßigen Fälle repräsentierte sinnliche Gegebenheitserlebnis für die echte Empfindungsgegebenheit *insofern* jedenfalls *nicht* in Betracht kommen kann, als diese Empfindungsfälle auf der Erscheinungsseite die Bedrängung eines in das Bewußtseinsbereich »*eingebauten*« *Sinnes* durch ein entsprechendes sinnfälliges Material einschließen. Wir sahen ja eben, daß dem Bewußtseinsbereich ein dem »Gesicht« und »Gehör« entsprechender Sinn dem Empfindungsbestand gegenüber *fehlt*, ja, daß überhaupt von einem sinnlichen Kontakt zwischen diesem Bewußtseinsbereich und dem Empfindungsbestand nicht die Rede sein kann. Wir haben entsprechend das *primäre* – und das ist eben das durch das *Empfindungserlebnis* gesetzte – sinnliche Zugehen der betreffenden Bestände von einer weiteren möglichen Beziehung auf das *Bewußtsein* abge-



trennt und als den Träger des primären (sinnlichen) Zugehens den Leib heraustreten sehen. Aber nun wäre es andererseits möglich, daß dieser Leib wiederum nur durch einen entsprechenden »offenen Sinn« zur Aufnahme der materialen Qualifikationen befähigt würde — einen Sinn, der als offener mit Gesicht und Gehör, was ihre Aufnahmefähigkeit für bestimmte »sinnliche Quales« betrifft, doch schließlich zu analogisieren wäre. Vielleicht haben wir oben diesen Sinn nur an einer falschen Stelle gesucht; vielleicht haben wir ihn nur darum nicht gefunden, weil wir ihn in eben derselben Nähe zum zentralen Bewußtseinsbereich vermuteten, die Gesicht und Gehör auszeichnet. Während doch, wie wir eben sahen, der empfundene Bestand an der Stelle seines Auftauchens am Leibe empfunden wird, also an eben diesen Stellen, d. h. gleichsam an der Leibesperipherie entlang, der betreffende Sinn angesetzt werden müßte. Mögen Gesicht und Gehör dem zentralen Bewußtseinsbereich o eingebaut sein, daß sich der lebendige Geist jeden Augenblick von innen her in sie hineinbegeben und dadurch zum persönlichen Empfänger des in sie eindrängenden sinnlichen Materials werden kann — der Sinn, der den materialen Qualifikationen entspricht, hat vielleicht ein von dem zentralen Bewußtseinsbereich faktisch so abgetrenntes Dasein am Ich, daß diese Beziehung zu dem in bestimmter Weise realiter verwurzelten Geist hier unmöglich ist und so die primäre Aufnahme immer dem an der Leibesperipherie isolierten Sinn überlassen bleiben muß. Es hätte dann nur den Anschein, als ob diese primäre Aufnahme durch den (geschlossenen) Leib als solchen geschähe — ein Anschein, der dadurch zustande käme, daß die betreffende mit dem Sinn versehene Leibesstelle eben nicht in jener unmittelbaren Beziehung zum Sitz des lebendigen Geistes steht wie Gesicht und Gehör. Wir wissen ja, daß durch solch eine Isolierung des Sinnes die Aufnahme ein gleichsam absolut »ungeistiges« Aussehen erhält. Wir wissen es von jenen besprochenen Fällen her, bei denen unter bekannten Bedingungen Gesicht und Gehör ein vom lebendigen Zentrum des Geistes so abgeschnittenes Sein haben können, daß es fast so aussieht, als ob ich tatsächlich nur eben mit der Peripherie des Leibes (nicht aber mit dem Bewußtsein) das Getöse oder die leuchtende Farbe auffinge.

Damit tritt uns nun wirklich noch einmal die Möglichkeit der Annahme entgegen, daß die echte Empfindungsgegebenheit — trotz des Anscheins, man habe es hier allein mit einem durch den Leib als solchen vermittelten und getragenen Gegebenheitserlebnis zu

tun — im Grunde doch mit diesen empfindungsmäßigen Fällen auf der Erscheinungsseite analogisiert werden kann. Nur mit dem Unterschied, daß die gleiche Sachlage, die auf der Seite der Erscheinungsgegebenheit nur unter bestimmten Voraussetzungen, nämlich bei absoluter Versunkenheit des Bewüßtseins eintritt, auf der Seite der Empfindungsgegebenheit wegen der faktisch isolierten Lage des Sinnes eine notwendige wird und folglich nicht wie dort mit einer Zuwendung des Geistes aufgehoben werden kann: immer muß primär die Aufnahme der materialen Qualifikation durch den entsprechenden isolierten Sinn geschehen; über diese primäre Aufnahme (eben das am Leib stattfindende Empfindungserlebnis), durch die der Bestand »in den Leib« und dadurch in das Ich hinein gelangt, kann sich dann sekundär eine Sichtung vom Bewußtseinszentrum her darüber bauen. Der Fehler, den wir bei den bisherigen Auffassungsversuchen begangen hätten, wäre dann nur der gewesen, daß wir die sinnliche (die Empfindungs-) Aufnahme immer in dieser sekundären, vom Bewußtseinszentrum her geschehenden Aufnahme suchten, während sie doch schon mit der Entgegennahme durch den »an der gesamten Peripherie des Leibes verteilten« Sinn gesetzt ist.

Daß dieser hiermit vorausgesetzte Sinn die materialen Qualifikationen primär entgegennehmen könne, scheint zunächst ebensowohl verständlich zu sein, wie daß das Gesicht Farben und Licht und das Gehör Töne aufzunehmen vermag (ohne Beteiligung des Geistes von innen her). Es entspricht ja diese Auffassung auch auf das beste den Anschauungen der traditionellen Psychologie und Physiologie, die einen (körperlichen) Sinn für »Tastreize« an Punkten der gesamten Oberfläche des Leibes verteilt sein lassen: wenn nun das Gesicht, wie wir sahen, »hinter« den Augen, das Gehör »hinter« den Ohren liegt, so scheint es selbstverständlich, daß der »geistige Tastsinn«[1] hinter diesen »Punkten« der gesamten Oberfläche des Leibes verteilt liegt.

Es würde sich — im Unterschied zu jenen oben versuchten und gescheiterten Fixierungen bezüglich eines dem Gesicht und Gehör entsprechenden inneren Sinnes auf der Seite der Empfindungsgegebenheit — hier um einen ebenfalls äußeren Sinn, d. h. um einen solchen handeln, durch den das Ichbereich auch wiederum nach außen hin »aufgebrochen« wäre, und zwar in diesem Fall speziell

1) Wir werden später sehen, daß es gegenüber der wirklichen Sachlage schlechthin keinen Sinn hat, von einem »geistigen Tastsinn« zu sprechen, so wie man von einem geistigen Gesicht und Gehör sprechen kann.



den materialen Qualifikationen gegenüber. Der gesamte Leib wäre in dieser Weise nach außen hin »aufgetan«, während Gesicht und Gehör auf nur zwei bestimmte Stellen beschränkt sind. Nur in einem wesentlichen Punkt — abgesehen von der vorauszusetzenden faktischen Abgetrenntheit dieses neuen äußeren Sinnes vom Bewußtseinszentrum — würde sich der letztere von den früheren unterscheiden: während die früheren sowohl gegenständlich streng gebundenes Material und dieses in weitem Umkreis entgegennehmen können als auch sie persönlich bedrängendes Material, vermag der neue Sinn offenbar nur das ihn persönlich Bedrängende aufzunehmen: nur diejenigen materialen Qualifikationen, die in eine unmittelbare Berührungsnähe zu ihm treten, werden mit Hilfe dieses Sinnes oder durch ihn zu erlebten. Auch in diesem Unterschied träfe man mit traditionellen Festlegungen zusammen, die in den gegensätzlichen Termini der »Fernsinne« und des »Nahsinns« ihren Ausdruck finden. Die echte Empfindungsgegebenheit hätte also in zweierlei Beziehung das Recht, den Namen der »Empfindungsgegebenheit« für sich ganz besonders in Anspruch zu nehmen: 1. weil wegen der faktischen Isoliertheit des hier in Betracht kommenden Sinnes die primäre Aufnahme immer nur in der empfindungsmäßigen Weise möglich ist, während diese auf der Seite der Erscheinungsgegebenheit nur bei versunkenem Bewußtsein eintritt. Und 2. weil dieser Sinn (als sogenannter »Nahsinn«) nur das ihn persönlich Bedrängende aufnehmen kann. Es würde sich also bei der von uns sogenannten echten Empfindungsgegebenheit gewissermaßen um eine Kombination des ersten und des zweiten der oben fixierten »empfindungsmäßigen Fälle auf der Erscheinungsseite« handeln; eine echte Erscheinungsgegebenheit, bei der das sinnfällige Material von den aufgestellten Sinnen aus in seinem gegenständlich geordneten Fürsichsein aufgefaßt wird, wäre hier ausgeschlossen. Andererseits aber — und das ist die wesentlichste Konsequenz — bliebe doch der Unterschied zwischen sinnfälliger Erscheinungsgegebenheit und echter Empfindungsgegebenheit insofern nur ein relativer, als die letztere unter gewissen Bedingungen auch auf der Seite der Erscheinungsgegebenheit möglich ist und sich als solche eben vollständig mit Hilfe der schon in der Erscheinungsgegebenheit gesetzten Momente aufklären ließe.

Ein weiterer, aber auch der letzte Versuch, die Eigenart der echten Empfindungsgegebenheit durch Analogisierung mit irgendeiner Form gegenständlich-sinnlicher Gegebenheitsweise verständlich zu machen; er wird sich sofort als sachlich ebenso unzulänglich erweisen

wie die früheren. Er ist darum der sachlich bedeutsamste, weil man mit ihm der besonderen Eigenart der Empfindungsgegebenheit noch am besten gerecht zu werden scheint — weil jenem wesentlichsten Moment: daß sich das Empfindungserlebnis an eben der Leibesstelle abspielt und beschließt, an der die materiale Qualifikation, vom Bewußtseinszentrum aus gesehen, »erscheint«, zum erstenmal Rechnung getragen ist. Erreicht wurde das durch die Abspaltung eines an der gesamten Leibesperipherie verteilten »Sinnes«, der wegen seines isolierten Daseins gegenüber dem lebendigen Geiste nicht in derselben Weise von innen her dienstbar gemacht werden kann wie Gesicht und Gehör.

Aber faktisch liegt eben die Sache doch ganz anders und es ist nach den früheren Ausführungen nicht schwer, das einzusehen. Wir unterschieden oben die »Fernsinne« und den »Nahsinn«. Es war auch das bisher nur ein relativer Unterschied, insofern ja die sogenannten Fernsinne ebenfalls als »Nahsinne« fungieren zu können scheinen — wenn sie nämlich ein sie persönlich bedrängendes Material entgegennehmen. Nun sahen wir aber andererseits, daß — prinzipiell genommen — auch ein solcher Nahsinn immer noch ein Fernsinn ist; denn immer bleibt notwendig eine letzte Distanz erhalten, die den Sinn als gegenständlich entgegennehmende und damit prinzipiell offene Stelle von dem Eindrängenden, das aufgenommen werden soll, trennt. Wir müssen nun hinzufügen: wenn die Analogie zwischen den »die materialen Qualifikationen aufnehmenden Leibesstellen« und den Sinnen des Gesichtes und Gehörs irgendeine sachliche Bedeutung haben soll, dann dürften auch diese Leibesstellen so etwas wie »Nahsinne« nur in der angegebenen Weise sein. Wenn für die Möglichkeit der »Entgegennahme« materialer Qualifikationen durch den Leib jener Hinweis, daß in diese Leibesstellen so etwas wie ein dem Gesicht und Gehör analoger Sinn eingebaut ist, der als solcher eben genau so wie Gesicht und Gehör gewisse sinnliche Qualifikationen entgegennehmen kann, eine wirkliche Aufklärung bedeuten soll, dann muß auch das wesentlichste und als solches durchaus unentbehrliche Moment an der inneren Struktur von Gesicht und Gehör hier ebenfalls auffindbar sein: daß nämlich dieser Sinn, mag er wie immer aus dem geistigen Zentrum gleichsam »herausgesetzt« sein, doch auch für sich allein noch eine Stätte spezifisch geistiger Leistungsfähigkeit darstellt, d. h. einen sinnlichen Bestand in Distanz aufzunehmen vermag. Denn nur diese Art der Aufnahme verstehen wir bisher; nur im Hinblick auf sie konnten wir Verständnis für die eigentümliche

Tatsache gewinnen, daß Gesicht und Gehör gegebenenfalls *für sich allein* die Leistung des Geistes, wenn auch in toter Weise, übernehmen können. Soll also der Tastsinn so weit mit Gesicht und Gehör auf eine Stufe gestellt werden, daß uns die Einsicht in das Wesen von Gesicht und Gehör auch ein Verständnis für den Tastsinn geben kann, so muß auch bei der Empfindungsgegebenheit das Aufnehmende dem Aufzunehmenden irgendwie letztlich *entzogen* bleiben; es muß als prinzipiell »*Offenes*«, d. h. prinzipiell nicht *wirklich* Füllbares oder Berührbares erkannt werden. Deshalb stellten wir schon oben die Sachlage so dar, als ob der Leib sozusagen als ein seiner ganzen »Peripherie« entlang aufgebrochener oder aufgetaner vorzustellen sei — und zwar eben diesen bestimmten Qualifikationen gegenüber, die wir die materialen nennen.

Was aber sehen wir nun *faktisch*? Einen wirklich außerordentlich merkwürdigen Tatbestand, *der nicht genug zu betonen ist, wenn die Eigenart der echten Empfindungsgegebenheit herausgestellt werden soll.* Wenn ich die Härte eines Dinges empfinde, insofern sie meinen Leib bedrängt, dann ist *an der Stelle der Empfindung*, also der *erlebten Leibesbedrängung*, von einer in einem letztlich sich bewahrenden *Gegenüber* fixierten *Doppeltheit* eines aufnehmenden Sinnes und eines eingehenden Bestandes *nichts zu finden*. Das echte Empfindungserlebnis ist in sich selbst, so möchte man sagen, *vollständig einschichtig* — im Unterschied zu der prinzipiellen Zweischichtigkeit jener *Pseudo*-Empfindungsfälle auf der Erscheinungsseite: das echte Empfindungserlebnis konstituiert sich gleichsam auf einer *einzigen Linie* oder innerhalb einer *einzigen Ebene* — das heißt eben dort, wo dem phänomenalen Gehalt des Erlebnisses nach *das harte Ding und der reale Leib faktisch aneinandergrenzen*; nicht aber konstituiert es sich wie jedes *gegenständliche* Gegebenheitserlebnis, also auch jene Pseudoempfindungen, zwischen *zwei* einander zugewendeten »Ebenen«, die durch die entgegennehmende Stelle einerseits und den erscheinenden Bestand andererseits gebildet werden. Im echten Empfindungserlebnis erlebt das Bedrängte, nämlich das leiblich abgeschlossene Ich, das es empfindungsmäßig Bedrängende, nämlich das harte Ding, *ohne* ihm *in* diesem Erleben als aufnehmendes entzogen zu sein; im Gegenteil: gerade *an* der Stelle des (dem phänomenalen Tatbestand nach) *faktischen Zusammenstoßes*, an diesem einen, einzig und allein durch diese reale Beziehung phänomenal bezeichenbaren Punkt *erwächst und beschließt* sich die erlebte

Empfindungsgegebenheit und kann so gegebenenfalls zum unmittelbaren *Erlebnisausdruck* eben dieser realen Beziehung werden.

Man muß sich vollständig zum Bewußtsein bringen, wie eigentümlich diese Erlebnissituation ist und wie fundamental verschieden von einem Erlebnis wie dem einer Bedrängung des Gehörs durch ein Getöse. Die Einzigartigkeit der Sachlage läßt sich recht gut in diesem einen Hinweis zusammenfassen, daß es sich um ein in einer *einzigen Ebene beschlossenes Gegebenheitserlebnis* handelt. Denn bis jetzt kennen wir nur Gegebenheitserlebnisse, die gleichsam »zwischen zwei Ebenen hangen«, weil eben *jedes* gegenständliche Gegebenheitserlebnis unaufhebbar ein solches *ist*. Diese Einschichtigkeit des echten Empfindungserlebnisses ist dort, wo es sich um die Empfindungsgegebenheit eines äußeren Bestandes handelt, auf das deutlichste damit gesetzt, daß sich die Empfindung an der phänomenal gekennzeichneten Stelle des faktischen Aneinandergrenzens von entsprechend qualifiziertem Ding und Leib konstituiert; denn dieses Aneinandergrenzen *kann* nur in einer einzigen Ebene verlaufen. Sobald man dagegen den realiter geschlossenen Leib mit einem an der Empfindungsstelle eventuell vorhandenen offenen Sinn versieht, wird dieses wesentlichste Moment, daß sich das Erlebnis phänomenal an der Grenze der faktischen Berührung abspielt, zunichte gemacht.

Mit dieser Sachlage stimmt nun andererseits der schon erwähnte Tatbestand genau zusammen, daß so etwas wie eine »materiale Qualifikation« (Härte, Weichheit, Rauheit, Glätte, Elastizität, Sprödigkeit usw. usw.) *weder* ein durch sich selbst und damit in seiner realen Stellung am Ding sinnfällig präsentiertes Quale ist – so wie es Farbe und Ton sind, *noch* auch, wie wir früher anzunehmen versuchten, *in* der Empfindungsgegebenheit und *durch* sie zu einem solchen wird. Die Härte, die ich empfinde, geht mir *überhaupt* nicht als eine irgendwie »sinnfällig ausgestattete« zu – und braucht es nicht, da ihr sinnliches Gegebensein in *keinem* Sinne ein sinnfälliges *Erscheinen* ist; sondern sie wird nur sinnlich erlebt, insofern sie mich als reale Qualifikation des Dinges *realiter an meinem Leibe* zu bedrängen scheint. Dabei ist für eine sinnfällige »Ausbreitung« ihrer selbst mir gegenüber gar kein »Platz« oder »Raum«, da sie ja nur *soweit* erlebt wird, als sie mein leibliches Sein faktisch begrenzt; für eine sinnfällige Ausbreitung aber bedürfte es der *gesonderten* Stellung mir gegenüber. So wie sich in der sinnfälligen Erscheinungsgegebenheit die aufnehmenden Stellen – die geistigen Sinne – und das aufzunehmende Material – die sinnfälligen Quales – genau entsprechen, so entspricht in der echten Empfindungsgegebenheit der

Tatbestand, daß ich hier nicht mittels eines offenen Sinnes, sondern mittels meines abgeschlossenen leiblichen Seins erlebe, auf das genaueste dem anderen Tatbestand, daß hier nicht wie oben ein Bestand zur Gegebenheit gelangt, der sich sinnfällig präsentierte, also in Distanz aufgenommen werden kann und muß, sondern ein solcher, der nur in einer realen Berührung in seinem spezifischen Sein hervorzutreten vermag. Halten wir also fest: das echte Empfindungserlebnis, soweit es sich um die Empfindungsgegebenheit eines äußeren Bestandes handelt, erwächst und beschließt sich als Erlebnis auf der einen Ebene des faktischen Aneinandergrenzens von realem Leib und realem Ding.[1]

Zu dem vorigen ist sogleich hinzuzufügen, daß sich das Empfindungserlebnis natürlich nur insofern an einer bestimmten Leibesstelle beschließen kann, als ein an und für sich erlebnisfähiges Ich in diesem Leibe und damit an allen durch ein Empfindungserlebnis gegebenenfalls belasteten Leibesstellen irgendwie »zugegen« ist. Ein realer Körper wird zum empfindungsfähigen Leibe nur dadurch, daß ein Ich irgendwie in ihn »eingefügt« ist. Aber nun ist es eben unsere Behauptung, daß das Ich nicht, insofern es Bewußtsein ist oder hat oder insofern ihm gewisse geistige Sinne zu eigen sind, jenen echten Empfindungserlebnissen unterliegt, sondern einzig und allein insofern es eben leibliches Ich ist. Und das speziell leibliche Ichsein läßt sich, so meinen wir und werden wir später ausführlichst zeigen, von allem sonstigen möglichen Ichsein (dem geistigen, dem seelischen) als etwas durchaus Besonderes abscheiden. Wir können die Sachlage mit folgendem noch etwas klarer machen.

Wenn wir sagten, das Erlebnis der echten Empfindungsgegeben-

---

1) Es ist wiederum zu betonen, daß es sich dabei natürlich nur um die mit jedem echten Empfindungserlebnis präsentierte phänomenale Seite der Sache handelt; es soll keineswegs behauptet werden, daß stets eine Berührung mit einem wirklichen harten Ding vorliegen muß, um das entsprechende Empfindungserlebnis zu haben. Noch soll behauptet werden, daß ein solches Empfindungserlebnis den Glauben, es handele sich im Einzelfall um die faktische Bedrängung durch ein wirkliches Ding von außen her, erkenntnistheoretisch letztlich rechtfertigt. Andererseits aber muß und soll das Eine wieder auf das nachdrücklichste betont werden, daß ein solches Empfindungserlebnis (eben wegen seines fixierten phänomenalen Charakters) den Anspruch macht, auf der faktischen Berührung des Leibes durch ein reales Ding zu beruhen und daß daher jener »natürliche« Glaube sachlich zunächst durchaus gerechtfertigt ist. Auch das schon dürfte erkenntnistheoretisch von Bedeutung sein.



heit beschließe sich an genau der Leibesstelle, an der – dem phänomenalen Sachverhalt nach – eine faktische Berührung mit einem äußeren Dinge stattfindet, ohne daß so etwas wie ein entgegennehmender äußerer Sinn od. dgl. vorhanden sei, so kann es zunächst so aussehen, als ob wir jegliches Vorhandensein einer Aufnahme von innen her bestreiten wollten. Nun sind wir allerdings der Meinung, daß ein gegenständliches Entgegennehmen von innen her in keinem Sinne vorhanden ist, und es lag uns zunächst daran, diesen Tatbestand auf das nachdrücklichste zu betonen. Trotzdem aber hat ein solches Empfindungserlebnis (auch, wenn wir es rein für sich nehmen, ohne mögliche weitere Beziehung auf das Bewußtseinszentrum) nicht ein absolut isoliertes Dasein am Leibe: es ist, so können wir vorläufig sagen, »eingestellt« in die gesamte Icheinheit und kann nur in diesem Eingestelltsein ein wirkliches Icherlebnis darstellen. Das Ich als ganzes und einheitliches erleidet diese leibliche Bedrängung und nur dadurch kann sie eine erlebte sein. Aber dieses Erleiden ist alles andere eher als ein gegenständliches Aufnehmen durch ein Bewußtsein oder durch einen geistigen Sinn. Um das vollständig zu sehen, dazu bedarf es der Ausführungen des nächsten Abschnitts (über das Verhältnis zwischen Ich und Leib); an dieser Stelle sei auf einen Tatbestand hingewiesen, der das Gemeinte rein anschaulich noch näher bringen wird.

Wenn ein Getöse mein Gehör umdrängt, so ist der Fall möglich, daß ich das Gehör noch in einer besonderen Weise von innen her in das Getöse hinein gleichsam vorschiebe, um es noch unmittelbarer und direkter dem Getöse auszusetzen und so die Fülle und Gewalt der sinnlichen Bedrängung noch ausgesprochener zu empfinden. Auch hierbei bleibt das oben Fixierte natürlich bestehen: auch wenn ich das Gehör noch so sehr persönlich aussetze, es bleibt als gegenständlich aufnehmender Sinn immer dem Getöse entzogen und entgegengesetzt. Etwas Ähnliches nun und doch in einer fundamental anderen Weise gibt es auf der Seite der echten Empfindungsgegebenheit. Auch der Bedrängung der hier empfundenen Qualifikationen kann ich noch in einer besonderen Weise von innen her mich auszusetzen bemüht sein; auch hier erreiche ich es dadurch, das ich die »aufnehmende Stelle« von innen her in die Bedrängung gleichsam noch mehr hineinschiebe. Wie aber sieht diese letztere Bemühung im Unterschied zu der vorigen aus und was an mir betrifft sie? Wenn es sich dem sinnfälligen Material gegenüber deutlich um das Vorschieben einer in sich selbst leeren Stelle handelt, einer geistig gearteten und als solcher nicht realiter umgrenzbaren



und berührbaren, so handelt es sich hier um mein reales und geschlossenes Sein im Leibe, das um so mehr einer faktischen äußeren Bedrängung durch den Leib hindurch ausgesetzt ist, je gesammelter es gleichsam in der betreffenden Leibesstelle realiter zugegen ist.

Will ich z. B. den Druck eines harten Dinges auf meine Fingerspitzen ausgesprochener und eigentlicher spüren, als es an und für sich der Fall ist, dann dränge ich mich innerlich-leiblich so sehr als möglich in die Fingerspitzen hinein. Hiermit ist zweierlei gesagt: 1. daß ich an und für sich immer »in« den Fingerspitzen »bin« und 2. daß ich dort mehr oder weniger »gesammelt« sein kann. An der Art und Weise aber, wie ich mich in diesen Fällen innerlich in den Fingerspitzen sammle, tritt, so meinen wir, auf das Allerdeutlichste heraus, daß dieses mein »Sein im Leibe«, durch das ich den Leib und damit auch eine den Leib betreffende Bedrängung von außen her empfindungsmäßig »habe«, ein ganz und gar anderes ist als jedwedes mögliche geistige Sein im Leibe. Es tritt vollkommen deutlich heraus, daß ich mich in die Fingerspitzen hinein nicht vom Bewußtseinszentrum aus oder mit einem dem Gesicht oder Gehör analogen geistigen Sinn vorschiebe, sondern mit demjenigen »Teil« oder derjenigen »Seite« meines Selbst, die durch den körperlichen Leib wirklich und faktisch begrenzt wird, die in diesem körperlichen Leib wirklich und faktisch ausläuft und durch die daher eine wirkliche und faktische Bedrängung des Leibes von außen her erlebt werden kann. Es muß das an dem Umstand gesehen werden, daß ich mich in diesen Fällen in die betreffende Leibesstelle wirklich und faktisch innerlich hineinlege, so daß die immer bestehende reale »Berührungsbeziehung« zwischen mir und dem Leib noch eigentlicher und inniger wird – und damit (sekundär) auch die reale Berührungsbeziehung zwischen mir (als erlebnisfähigem Ich) und dem äußerlich bedrängenden Ding. Wir haben oben (S. 146) gesehen, wie das geistige Sein als geistiges eine realiter vollständig isolierte Stellung im Leibe hat, so daß von einer eigentlichen realen Begrenzung dieses geistigen Seins durch den Leib unmöglich die Rede sein kann; sehen wir nun, wie ich andererseits durch meinen Leib faktisch begrenzt bin und auf eben diesem Faktum einer wirklichen leiblichen Begrenzung die Möglichkeit der echten Empfindungserlebnisse beruht, dann muß sich, so meinen wir, in einer anschaulich klaren Weise, mein leibliches Ichsein, durch das ich Empfindungserlebnisse habe, als ein völlig selbständiges

Faktum von meinem *geistigen* Ichsein, durch das ich sinnfällige Erscheinungserlebnisse habe, abscheiden.

Die Frage nach der Möglichkeit dieses leiblichen Ichseins oder dieses Leibhabens als eines selbständigen Faktums allerdings und nach seiner genauen Beschaffenheit und damit auch die Frage nach der Möglichkeit und Beschaffenheit der echten Empfindungserlebnisse selbst setzt noch eine Fülle von Problemen, die eben in den nächsten Abschnitten in Angriff genommen werden sollen. Hier war es zunächst wichtig, daß überhaupt einmal die prinzipiell verschiedene *Verankerung* der sinnfälligen Präsentationserlebnisse einerseits und der echten Empfindungserlebnisse andererseits *im Ich* zutage trat. Und zu diesem Punkt müssen wir jetzt noch einiges hinzufügen.

Vorerst zwei abschließende Bemerkungen noch über jenen gescheiterten Versuch, die Eigenart der echten Empfindungsgegebenheit durch die Ansetzung eines isolierten Sinnes an der Leibesperipherie entlang zu fassen. Wir haben gesehen, daß es *faktisch* gegenüber den materialen Qualifikationen keinen solchen (mit Gesicht und Gehör *analogisierbaren*) Sinn gibt und daß die Struktur des echten Empfindungserlebnisses (als eines in eine einzige Erlebnisebene gebannten) die Ansetzung eines mit dem Gesicht oder Gehör analogisierbaren Sinnes *prinzipiell* unmöglich macht. Nun müssen wir jedoch hinzufügen, daß wir auch *ganz allgemein* eine solche Sachlage, die wir als eine schließlich »mögliche« angesetzt haben, für eine eigentlich *sachlich absurde* halten. Gäbe es wirklich außer dem Gesicht und Gehör noch andere »geistige Sinne«, so würden diese sicherlich *als* geistige vom Bewußtsein ebenso persönlich erreichbar sein *wie* Gesicht und Gehör. Es wäre absolut nicht einzusehen, weshalb diese künstliche Abspaltung bestünde, die nur dazu dienen würde, jene Fähigkeit des lebendigen Geistes: dasjenige, was die geistigen Sinne eventuell für sich allein leisten, unter Dienstbarmachung dieser Sinne *besser* und *adäquater* zu leisten, auf der Seite der echten Empfindungsgegebenheit *ungenützt* bliebe. Es scheint uns im Gegenteil schon mit diesem einen Faktum, daß auf der Seite der echten Empfindungsgegebenheit das isolierte sinnliche Gegebenheitserlebnis *am Leibe* durch eine *direkte Beziehung* des Bestandes *zum Geist nicht ersetzt* werden kann, jener Anschauungsversuch sachlich verurteilt zu sein. Es zeigt das eben, daß die mit der echten Empfindungsgegebenheit gesetzte Weise des sinnlichen Zugehens eines Bestandes in einer zur Dimension der *geistigen* Erlebnisse vollständig *inkommensurablen* Dimension liegt.

Und zweitens sei noch auf folgenden Punkt hingewiesen: wenn wir es oben für möglich hielten, daß das Ich durch einen weiteren geistigen Sinn gleichsam an der gesamten Peripherie seines leiblichen Sinns nach außen hin aufgetan sei, so müssen wir nun andererseits betonen, daß es uns gerade das hervorstechend Charakteristische der gesamten Sachlage ihrem phänomenalen Aussehen nach zu sein scheint, daß dieses eigentümliche Moment des freien Aufgebrochenseins von innen her speziell an das Gesicht und das Gehör gebunden ist und daß sich im auffallendsten Gegensatz hierzu alle übrigen sinnlichen Gegebenheitserlebnisse, so besonders das echte Empfindungserlebnis, am geschlossenen Leibe oder durch ihn hindurch konstituieren. Das so oft mißbrauchte Bild von den Toren oder Fenstern, durch die hindurch das sinnlich Gegebene »in« das Ich gelangt, hat eine sachlich fundierte Stelle nur im Hinblick auf diese beiden ausgezeichneten geistigen Sinne.

Wie kann ich durch mein leibliches Sein das reale hic et nunc eines Bestandes erleben? So steht jetzt die Frage. Und in ihr ist alles Problematische enthalten; denn das leibliche Sein als solches ist eben kein geistiges Sein, zu welchem letzteren, wie wir wissen, auch die gegenständlich aufnehmenden Sinne gerechnet werden müssen.

Hierzu ist jetzt noch eine letzte allgemeine und sehr wesentliche Bemerkung zu machen. Man könnte die ganze Frage mit dem Hinweis lösen wollen, daß eben die leibliche Bedrängung als solche oder als Gesamtsituation irgendwie bewußt wird oder ist, wenn eine erlebte Empfindung zustande kommt. Man würde damit zwar anerkennen, daß inhaltlich das Empfindungserlebnis durch eine persönliche Bedrängung des Leibes bestimmt sei; aber man würde die Möglichkeit der Erlebnisaktualität an die Bedingung knüpfen, daß jene (zunächst doch rein faktische) Situation von Bewußtsein irgendwie »begleitet« sei.

Die naheliegendste Anschauungsweise nach dieser Richtung wäre, daß die leibliche Bedrängung, also der Inhalt des Empfindungserlebnisses, zu einer wirklich erlebten dadurch würde, daß diese faktische Situation als ganze irgendwie Bewußtseinsgegenstand ist. Aber dieser Ausweg ist uns, das sehen wir sofort, durch die gesamten vorigen Ausführungen sachlich unmöglich gemacht. Denn haben wir nicht eben dort immerwährend den Inhalt des Empfindungserlebnisses, so wie er im Ich auftritt, als ein Ganzes genommen und vergeblich versucht, dieses Ganze mit dem Bewußtsein in einen gegenständlichen Kontakt zu bringen? Um den Gang der Ausführungen zu wiederholen: zunächst sahen wir, daß dieser am Leibe auftretende Emp-

findungsbestand — und das war eben schon der, wie wir oben sagten, nach innen hinein gegebene Bestand — im Bewußtseinsbereich selbst jedenfalls nicht auftritt, ebensowenig wie die gänzlich ichjenseitige farbige Erscheinung. Dieses Faktum veranlaßte uns, den empfindungsmäßig nach innen hinein auftretenden Bestand in seiner Ganzheit ebenfalls als dem Bewußtsein gegenüber sinnfällig präsentierten zu sehen. Denn, so fragten wir uns, wie soll er sonst als realer in einen sinnlichen Gegebenheitskontakt mit dem Bewußtsein gelangen. Nachdem wir sodann gesehen haben, daß überhaupt kein sinnlicher Kontakt zwischen Bewußtsein und Empfindungsbestand besteht, sondern daß das für die echte Empfindungsgegebenheit entscheidende Erlebnismoment gleichsam »tiefer« liegt, d. h. schon an jener Stelle des Eintritts in den Leib, können wir doch jetzt nicht von neuem die Möglichkeit der Erlebnisaktualität dieses sinnlichen Eintritts in den Leib an das Faktum eines gegenständlichen Kontaktes der gesamten Situation mit dem Bewußtsein knüpfen. Der Umstand, daß wir nunmehr den Inhalt der echten Empfindungsgegebenheit besser kennen als oben, insofern wir wissen, daß es sich dabei nicht um eine gegenständliche Präsentation in den Leib hinein handelt, sondern einzig und allein um das erlebte Moment einer faktischen Bedrängung des Leibes, dieser Umstand kann gewiß jene Erkenntnis nicht aufheben, daß der Inhalt der Empfindungsgegebenheit — als ganzer genommen — in einem sinnlich-gegenständlichen Kontakt mit dem Bewußtsein jedenfalls nicht steht. Im Gegenteil: die Einsicht, daß die Empfindungsgegebenheit den Bestand nicht zu einem sinnfällig in den Leib hinein präsentierten macht, läßt die Unmöglichkeit eines sinnlich-gegenständlichen Kontaktes mit dem Bewußtsein voll zutage treten. Nur um einen sinnlich-gegenständlichen Kontakt aber könnte es sich handeln, weil das selbständige Bemerkbarwerden einer realen Situation als realer erlebt wird.

Vor allem aber ist zu sagen, daß man das wesentlichste Moment an der soeben gewonnenen Erkenntnis von dem wahren Inhalt der echten Empfindungsgegebenheit wieder fallen läßt, sobald man versucht, die Erlebnisaktualität der Empfindungsgegebenheit an eine gegenständliche Beziehung des gesamten Inhalts zum Bewußtsein zu binden. Denn das eigentlich Wesentliche bestand gar nicht darin, daß es sich bei einer echten Empfindungsgegebenheit inhaltlich um das Faktum einer leiblichen Bedrängung handele, sondern gerade darin, daß sich das Erlebnismoment an jener Stelle der faktischen Bedrängung des Leibes durch den betreffenden Be-

stand konstituiert – daß eben der Leib selbst der *erlebnismäßig aufnehmende* ist. Und *dieses* Moment kann nimmermehr ersetzt werden durch eine gegenständliche Beziehung des gesamten Inhalts der Empfindungsgegebenheit zum Bewußtsein.

Es scheint in der Tat, so meinen wir, nur zwei Möglichkeiten zu geben: *entweder* wir sehen den gesamten Inhalt dessen, was sich da bei einem Empfindungserlebnis am Leibe gibt oder abspielt, als einen nur insofern erlebbaren an, als er in einem gegenständlichen Kontakt mit dem Bewußtsein steht; *dann* muß er *zugleich* als etwas in seiner Ganzheit sich dem Bewußtsein gegenüber sinnfällig Präsentierendes angesehen werden, da bei der realtranszendenten Stellung dieses gesamten Inhalts ein anderer Kontakt mit dem Bewußtsein, der das Gegebene zu einem *von sich aus bemerkbaren* machte, nicht denkbar ist. *Oder* wir sehen ein, daß ein solcher Kontakt nicht besteht; dann muß auch eingesehen werden, daß die Erlebnismöglichkeit an schlechthin andersartige Beziehungen geknüpft ist als die durch einen gegenständlichen Kontakt mit dem Bewußtsein dargestellten. Und umgekehrt: wenn man erkannt hat, daß diese Erlebnismöglichkeit *faktisch* mit der Bedrängung des leiblichen Ichseins als solcher gesetzt ist, dann wird die Annahme, daß es sich dabei immer noch um einen gegenständlichen Kontakt mit dem Bewußtsein handeln muß, zu einer sachlich völlig überflüssigen.

Es ist dabei allerdings das Wesentlichste dieses Faktums (die sich am Leibe selbst beschließende Erlebnisgrundlage der echten Empfindungsgegebenheit) *wirklich zu erkennen*. *Um* es zu erkennen, dazu bedarf es *nicht* notwendig jener vergleichenden Argumentationen, die nur sein Heraustreten erleichtern sollen: es kann und muß natürlich rein für sich selbst gesehen werden. Uns scheint es in der Tat, als wenn sichtbarer kaum etwas sein kann als der Tatbestand, daß sich die Empfindungsgegebenheit als in sich abgerundetes Erlebnis an der Stelle der faktischen Leibbedrängung *beschließt* – ohne also als Ganzes eines gegenständlichen Kontaktes mit dem Bewußtsein zu bedürfen (der natürlich immer *dazutreten* und sich *darüberbauen* kann), ohne aber auch *in sich selbst* eine gegenständlich-sinnliche Gegebenheitsbeziehung zu repräsentieren.

Eines aber bleibt jetzt noch übrig: haben wir nicht den Begriff des Bewußtseinserlebnisses *willkürlich eng* gefaßt, wenn wir nur das als »bewußt« gelten lassen, was in einem – wenn auch allerprimitivsten – *gegenständlichen* Verhältnis zu mir steht? Ist nicht jedes Ichgeschehen oder jeder Ichvorgang *als* erlebter eben ein »*bewußter*« Vorgang, ohne daß er schon irgendwie gegenständ-

lich gegeben zu sein brauchte? Mit seinem Vorhandensein ist eben Bewußtsein gesetzt.

Wir wollen diese so außerordentlich wesentliche und komplizierte Frage hier nicht allgemein zur Diskussion stellen, sondern uns an unseren speziellen Fall des echten Empfindungserlebnisses halten, der uns gerade in besonderem Maße anschaulich gegenwärtig ist. Es sei nur vorerst erwähnt, daß wir nunmehr diesen Fall über alles empfindungshaft erlebte Leibgeschehen überhaupt ausdehnen können. Wir haben früher schon einmal darauf hingewiesen, daß es für die Frage nach dem Wesen der echten Empfindungsgegebenheit zunächst gleichgültig sei, ob wir dabei ein Beispiel im Auge haben, bei dem mir ein äußerer Bestand, also etwa die Härte irgendeines Dinges, empfindungsmäßig gegeben ist, oder ein solches, bei dem mir irgendein innerer Leibvorgang oder -zustand empfindungsmäßig zu schaffen macht. Wir hatten oben gesehen, daß eine solche beliebige Leibempfindung in genau demselben Verhältnis der Realtranszendenz zum Bewußtsein steht wie diejenige, die einen äußeren Bestand zur empfindungsmäßigen Gegebenheit bringt und daß auf beiden Seiten der gleiche Mangel an direktem sinnlichem Kontakt mit dem Bewußtsein auffällt. Jetzt können wir hinzufügen, daß diese Gleichheit eine ganz selbstverständliche ist, da ich ja den ichfremden Bestand nur darum und nur insofern in echter Weise empfinde, weil ich überhaupt mit dem Leibe oder an ihm sinnlich zu erleben vermag; die Möglichkeit, daß ich einen meinen Leib von außen her faktisch berührenden oder bedrängenden Bestand am Leibe empfinden kann, beruht auf dem allgemeineren Faktum, daß etwas, was meinen Leib realiter betrifft, einen unmittelbar sinnlichen Ausdruck findet, dessen Eigentümlichkeit wir bisher nur von der negativen Seite beleuchteten. Es ist dabei natürlich gleichgültig, ob es sich um eine Bedrängung dieses Leibes von außen handelt oder irgendeine durch die realen Verhältnisse des Leibes selbst gesetzte Situation, die sinnlich spürbar wird. Für diese letztere Sachlage ist allerdings darauf aufmerksam zu machen, daß ein solches Empfindungserlebnis nicht immer den ausgesprochenen Charakter eines einen bestimmten realen Vorgang oder eine bestimmte reale Situation sinnlichgebenden Erlebnisses hat: habe ich eine Spannungsempfindung im Kopf, so scheint zwar in der Tat durch dieses Empfindungserlebnis eine reale leibliche Spannung als solche unmittelbar sinnlich vermittelt zu werden; in einer Kitzelempfindung dagegen kommt nicht in dieser Weise ein »zugrunde liegendes« reales Leibgeschehen zum klaren Gegebenheitsausdruck. Und doch hat auch diese letztere den

allgemein fixierten Charakter eines sinnlichen Gegebenheitserlebnisses durchaus an sich; auch in der Kitzelempfindung gelangt reales Sein zu eigentümlicher Bemerkbarkeit (deren spezielle Eigenart auf der Seite der echten Empfindung in den nächsten Abschnitten erst vollständig aufgeklärt werden soll), obwohl hier nicht die bestimmte Artung dieses realen Seins in der gleichen ausgeprägten Weise wiedergegeben ist wie bei jener Spannungsempfindung. Und obwohl ein sehr eigentümliches Moment hier noch dazu kommt, das eben den Kitzel gerade zum Kitzel macht, das aber als solches erst aufgeklärt werden kann, wenn man das allgemeine Wesen der echten Empfindungsgegebenheit und die Art ihrer Fundierung im Ich klar erkannt hat.

Aber kehren wir zu unserer eigentlichen Frage zurück: in welchem Sinne diese Erlebnisse noch Bewußtseinserlebnisse genannt werden könnten, da sie doch in keinem Sinne, weder in sich selbst, noch in ihrer Gesamtstellung zum Bewußtsein, gegenständliche Bewußtseinserlebnisse repräsentieren. Eine Gegenübersetzbarkeit von »Bewußtsein« (und sei es auch nur in dem primitiven Sinne eines durch gegenständlich-sinnliche Bedrängung gegenständlich treffbaren geistigen Sinnes) und Bewußtem ist nicht zu finden; was für eine mögliche Beziehung bleibt dann übrig?

Es bleibt allenfalls etwas übrig, was wir mit dem bildlichen Ausdruck »Bewußtseinsinprägniertheit« belegen könnten Womit gesagt sein soll, daß der Vorgang sozusagen in sich selbst »Bewußtsein« enthält — daß ihm ein »Bewußtseinsmoment« gleichsam durch und durch als etwas ihn qualitativ auszeichnendes anhaftet und also von seiner eigenen inneren Gestalt unabtrennbar ist — unabtrennbar solange man sie in ihrer eigentümlichen Konkretion nimmt, die ihr als Ichvorgang resp. als erlebtem Vorgang eigen ist. Man könnte auch sagen: es scheint etwas vorhanden zu sein, was den betreffenden Vorgang oder die betreffende Situation zu einer in sich selbst »durchleuchteten« und damit zu einer innerhalb der Einheit, in der sie auftritt, erlebten macht. Es wäre damit das Moment gegeben, das ein Erlebnis allererst zu einem Erlebnis stempelt — ganz abgesehen davon, ob es in jenem anderen Sinne »bewußt«, nämlich gegenständlich bewußt wird. Wir hätten sozusagen zweierlei »Bewußtsein« zu unterscheiden: das einer Sachlage oder einem Vorgang »imprägnierte« und ihn in sich selbst durchleuchtende und das einen Vorgang oder eine Sachlage gegenständlich aufnehmende. Das erstere muß stets vorhanden sein, wenn es sich um einen erlebten Ichvorgang handelt; das zweite kann sich eventuell darüberbauen.



Wir haben diese Fassung der so außerordentlich problematischen Sachlage gegeben, weil sie zunächst eine gewisse anschauliche Befriedigung gewähren kann. Wirklich sachlich zu genügen scheint sie uns in keinem Sinne. Und wir hoffen diesen Tatbestand an dem besonderen Fall der echten Empfindungsgegebenheit in den folgenden Abschnitten dieser Arbeit zeigen zu können. Hier war es zunächst, so betonen wir noch einmal, das Wichtigste, wirklich zu sehen, daß so etwas wie ein echtes Empfindungserlebnis jedenfalls eine prinzipiell andere Stellung im Ichganzen hat als jene Gruppe sinnlicher Gegebenheitserlebnisse, die wir unter dem Namen »sinnfällige Erscheinungserlebnisse« zusammenfaßten — und handele es sich bei dieser letzteren Gruppe auch um die Grenzfälle einer »empfindungsmäßigen« Gegebenheitsweise. Mag man vorerst jenes eigentümlich erlebnismäßig in sich selbst beschlossene Auftreten des empfundenen Bestandes am leiblichen Ich noch so sehen, als ob es irgendwie mit »Bewußtsein« gleichsam i m p r ä g n i e r t sei — wenn man es nur wirklich in seiner erlebten Isoliertheit am leiblichen Ich und seiner Einschichtigkeit sieht. Werden wir es als solches erst wirklich v e r s t e h e n, so wird sich die Forderung, daß man es noch irgendwie mit »Bewußtsein« gleichsam »versetzen« müsse, von selbst als vollkommen überflüssig erweisen. Rein deskriptiv können wir übrigens schon darauf hinweisen, daß das echte Empfindungserlebnis alles andere eher als einen in sich selbst d u r c h l e u c h t e t e n Charakter hat. Unserer Meinung nach müßte man es — rein sachlich genommen — schon an dieser Stelle auf das Deutlichste sehen, daß das echte Empfindungserlebnis (für sich gesehen) jenseits der g e s a m t e n Dimension möglicher Bewußtseinserlebnisse liegt, mögen diese w i e i m m e r aufgefaßt werden. Das Empfundene, insofern es empfunden ist, gibt sich nicht als bewußtes und damit irgendwie e r h e l l t e s, sondern eben als — e m p f u n d e n e s. Besser läßt sich die Sachlage nicht präzisieren, weil empfindungshafte Gegebenheit eben eine vollständig e i n - z i g a r t i g e Weise der Gegebenheit ist. Gehen wir daher jetzt daran, das Problem der echten Empfindungsgebenheit i n seiner Einzigartigkeit selbst und als solches anzugreifen.

Wie das anzufangen ist? Wir haben schon einen und zwar den wesentlichsten Ausgangspunkt mit dem Vorigen gewonnen. Wir mußten zwischen dem l e i b l i c h e n Ichsein und dem g e i s t i g e n Ichsein unterscheiden. Echte Empfindungserlebnisse habe ich, insofern ich ein leibliches Ich bin, resp. insofern i c h i n m e i n e m L e i b e f a k t i s c h u n d r e a l i t e r »d a r i n s t e c k e«. Wie aber ist das zu denken? Wie sieht dieses Ich aus, das sich durch eine körperliche

Entität ſo *einrahmen* läßt, daß es wirklich durch ſie *begrenzt* wird? Und wie ſieht dieſes *Einrahmen* und *Darinſtecken* aus? Solange wir aber nicht wiſſen, in welcher Weiſe ich meinen Fingerſpitzen etwa perſönlich und realiter eingefügt bin, ſolange werden wir auch das Weſen und die Möglichkeit der echten Empfindungsgegebenheit nicht begreifen können.[1] Für die Aufklärung der *ſinnfälligen Erſcheinungsgegebenheit* war die Einſicht in das Weſen des leiblichen Ichſeins natürlich ganz *irrelevant*, da ja die Erſcheinungsgegebenheit als ſolche nur das *geiſtige* Ichſein betrifft. Unſere nächſte Aufgabe iſt alſo gegeben: wie ſtellt ſich – phänomenal geſehen – das reale Verhältnis zwiſchen Ich und Leib dar?

---

1) Die traditionelle Frage: wie verwandelt ſich das von außen Gegebene in einen »Bewußtſeinsinhalt«, die gewöhnlich mit dem Hinweis auf die *Grenze* unſerer Erkenntnis- und Verſtändnismöglichkeit zurückgeſchoben wird, iſt alſo in dieſer allgemeinen Form ſchon ganz falſch *geſtellt*. Denn das Empfundene wird in ſeiner Stellung *als* Empfundenes gar nicht »Bewußtſeinsinhalt« – auch wenn man dieſen letzteren Begriff im weiteſten möglichen Sinne nimmt. Wie ſo oft, ſteht auch hier einem wirklichen *Verſtändnis* der Sachlage, das ſehr wohl möglich iſt, eine ſachlich von vornherein *verkehrt orientierte Problemſtellung* entgegen.

